مركز دراسات الوحدة العربية

الاستشراق

الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي

الدكتور محمد الدعمي

هذا الكتاب

يتبلور هنا التناقض بين الموقفين العربي الإسلامي والغربي: الموقفان تفصلهما فجوة يصعب تجسيرها لأنهما يمثلان نظرتين مختلفتين وإرادتين متناقضتين تماماً: فحيث إن الفكر الاستشراقي يحيل الماضي العربي الإسلامي إلى كينونة ميتة يمكن للذهن الغربي الارتجاع إليها لاستخلاص الدروس والخبرات لصالح حضارتهم، تعتمد أهم الإيديولوجيات العربية والإسلامية الفاعلة، على استلهام هذا التاريخ منظوراً لاستشراف المستقبل، ومعياراً لقياس الحاضر، وأداة للجم إخفاقاته. وعليه، فإنه ليس من المبالغة الاعتقاد بأن ما يحدث اليوم في الشرق الأوسط من مشاكل ومجابهات ساخنة إنما يرد إلى هذا التناقض بين الإرادتين، وإلى هذا التنافر بين المنظورين اللذين يمكن تتبعهما إلى أفكار المستشرقين المبكرين..

الدكتور محمد الدعمي

دكتوراه الفلسفة في الأدب الانكليزي. له مؤلفات عدة هي:

- **انتصار الزمن: دراسة في أساليب معالجة الماضي في الفكر الإحيائي** (١٩٨٥)
- **صورة المرأة المباركة: دراسة في قصائد تشيللي وتنيسون وروزتي وقباني** (١٩٨٩)
- **المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء** (١٩٨٦)
- *Arabian Mirrors and Western Soothsayers* (٢٠٠٢)
- **الإسلام والعولمة: الاستجابة العربية ـ الإسلامية لمعطيات العولمة** (٢٠٠٣)

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-206-8

9 789953 822068

الاستشراق

الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي

مركز دراسات الوحدة العربية

الاستشراق

الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي

الدكتور محمد الدعمي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الدعمي، محمد
الاستشراق: الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي / محمد الدعمي.
٢٤٦ ص.
ببليوغرافية: ص ٢٢٥ ـ ٢٣٨.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-206-8
١. الاستشراق. ٢. التاريخ الإسلامي. ٣. التاريخ العربي. أ. العنوان.
950

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ٢٠٠٦
الطبعة الثانية: بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٨

المحتويـــــــــات

القسم الثالث

أمريكا والشرق العربي ـ الإسلامي: الإرث، التحوّر، الاستحالة

القسم الرابع

استرجاعات نقدية من وجهة نظر عربية ـ إسلامية معاصرة

خلاصـــــة تنفيذيـــــــة

إذا كان الاستشراق قد شهد اهتماماً متواصلاً مع تطوّر الثقافة العربية عقب ما يسمى بعصر النهضة أواسط القرن التاسع عشر في المشرق العربي الإسلامي، فإن سرّ هذا الاهتمام يُردّ إلى الحاجة الملحة لمعرفة طرائق تفكير العقل الغربي بالعرب والمسلمين، وبخاصة مع بدايات احتكاك عالمنا بالكولونياليات الأوروبية إثر تراجع سطوة الدولة العثمانية. بيد أن هذا البحث عن «المرايا» التي تعكس طرائق التناول الغربي للثقافة العربية الإسلامية، ماضياً وحاضراً، قد تحول إلى شيء من «الحمى» بعد نشر وتعريب كتاب الأستاذ إدوارد سعيد الاستشراق، وهو مؤلف نقدي يعتمد الخط الجدلي والأدوات الأكاديمية المناسبة لمباشرة آليات التفكير الغربي بالشرق. لذا استقبل موضوع الاستشراق من قبل العقل العربي والمسلم المثقف بالكثير من الاهتمام الذي طفت آثاره على سطح وسائل الإعلام بأنواعها، زيادة على تبلورها في عدد من المؤلفات التي حاولت نقد الاستشراق، ونقد نقد الاستشراق بالطريقة التي اعتمدها إدوارد سعيد. وقد خصّت مقدمة هذا الكتاب هذه الظاهرة الثقافية والإعلامية بالرصد والتحليل.

يرنو هذا الكتاب إلى شيء من التخصّص والتخصيص في جهد دراسة ونقد الاستشراق، بديلاً عن الخطوط العامة التي قدمها إدوارد سعيد وسواه من الكتّاب العرب والمسلمين، نظراً إلى الحاجة الماسة عند القراء العرب إلى بحث تفصيلي يقرأ نصوص الاستشراق والخيال الاستشراقي على نحو التحديد من ناحية، ويلقي الضوء على آثار كبار مشكّلي الرأي العام الغربي في تقديم وتسويق صورة معينة لشرقنا العربي الإسلامي، من الناحية الثانية، وبخاصة بقدر تعلّق الأمر بالأساليب الفكرية للتعامل مع التاريخ العربي الإسلامي الذي يعد مكوناً أساساً للشخصية العربية الإسلامية المعاصرة، وللحركات الفكرية والسياسية الفاعلة هنا.

وبطبيعة الحال، لا يمكن الإلمام بجميع خطوط وألوان الصورة الغربية

للحضارة العربية الإسلامية في كتاب واحد، الأمر الذي يضطر الباحث إلى استمكان أذكى الكتّاب الغربيين وانتقاء أبرز المحطات والنصوص لبؤرة هذا الكتاب، وهي الماضي العربي الإسلامي. ولأن الكتاب يعد تواصلاً لكتابين آخرين، الأول بعنوان **المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء**[(١)]؛ والثاني بعنوان *Arabian Mirrors and Western Soothsayers*[(٢)] فإنه يستمكن عقولاً غربية وقعت في دائرة سحر التاريخ العربي الإسلامي وخصته بطرائق معالجة متنوعة تبعاً واستجابة لأساليب الاستقبال الغربي الشائعة للإسلام وللعرب، إضافة إلى تحديده الحاجات الثقافية والسياسية المحلية في الغرب التي دفعت بهؤلاء الكتّاب إلى دراسة تاريخنا. لقد تمّ توظيف تاريخ «الآخر»، العربي المسلم بأساليب متنوعة، منها:

(١) استعماله ـ مشوهاً ومحرفاً ـ أداة للتعبئة الجماهيرية عاطفياً وفكرياً، عبر قرون الاحتكاك بين العالمين الإسلامي والأوروبي، بعد الهبّة الأولى للفتوحات الإسلامية التي شكلت تحدياً عسكرياً وفقهياً لأوروبا العصر الوسيط.

(٢) توظيف قصة ظهور الإسلام والعبادات الإسلامية كأسلوب للبرهنة على أن معتقدات المسلمين لا تختلف كثيراً عن المعتقدات الروحية للتقليد الديني اليهودي/ المسيحي الذي تحتضنه أوروبا، الأمر الذي انطوى على التفكير بإمكانية «كسب» المسلمين للمسيحية بالجملة وبواسطة قنوات الحوار، بديلاً عن قنوات الحرب، بادّعاء أن العقل الغربي أكثر قدرة على الحوار والإقناع من العقل الشرقي. هذا الرأي المشوب بالمفاهيم الخاطئة كان وراء إطلاق فكرة «التبشير» المسيحي في العالم الإسلامي في ما بعد.

(٣) استحضار شخصية الرسول (ﷺ) وصحابته (رضي الله عنهم) والعقائد الإسلامية كسلاح في الصراعات الطائفية والفرقية بين أتباع الكنائس في أوروبا، وبخاصة بعد ظهور حركة الإصلاح الديني وتكوّن الكنيسة البروتستانتية على يد مارتن لوثر، الأمر الذي زاد من تراكم وكيل التشويهات للإسلام ولمادته الأصلية من العرب على سبيل تشكيل المقارنات والمقاربات مع الخصوم من أتباع الكنائس الأخرى.

(٤) توظيف المفاهيم الخاطئة والأفكار المنمطة ذاتها كأسلوب لتكريس العواطف

---

(١) محمد عبد الحسين الدعمي، **المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦).

(٢) Muhammed A. Al-Da'mi, *Arabian Mirrors and Western Soothsayers: Nineteenth-Century Literary Approaches to Arab-Islamic History*, Comparative Cultures and Literatures; vol. 7 (New York: Peter Lang, 2002).

العدائية ضد المسلمين في الحقبة التي شهدت ظهور الدولة العثمانية وتوسعها المبكر باتجاه أوروبا.

وإذا كانت هذه من أهم ملامح طرائق التعامل مع ماضي العرب والمسلمين في أوروبا القرون الوسطى والأزمنة التي سبقت الثورة الصناعية، فإن للمرء أن يحيل شيئاً من اختلالاتها إلى غياب المعرفة وندرة المصادر التي استقى منها الكتاب والمؤرخون (وأغلبهم من رجال الدين) معلوماتهم حول تاريخ العرب وقصة الإسلام. زد على ذلك دوافع تشويهية أخرى تتصل بالأوضاع السياسية والإجتماعية في أوروبا العصر الوسيط. وهي الأوضاع التي ساعدت على فكرة مقاومة الفتوحات الإسلامية، باستذكار فتوح بلاد الشام وبقاء العرب في شبه جزيرة إيبريا لحوالى ثمانية قرون، ناهيك عن حاجة المؤسستين الحكومية/ الإقطاعية والدينية إلى «اختلاق» عدو خارجي لتعبئة العواطف العدائية باتجاهه، الأمر الذي تبلور بوضوح في الحملات الصليبية التي طالت فترات طويلة تخلصت أوروبا الإقطاعية خلالها من طاقات الجمهور عبر قنوات العواطف الدينية إلى الخارج. وقد كان الجهل بالإسلام وبسجاياه العقائدية من أهم العوامل التي ساعدت على التعبئة واختلاق نوع من «فوبيا الإسلام»، أو الخوف من الإسلام والمسلمين، وهو الخوف المشحون بالتشويهات التي ترسبت في قعر العقل الأوروبي، ولم تزل آثاره ماثلة حتى اليوم، وهي تطفو على صفحات الإعلام والثقافة الشائعة عبر الدول الغربية من آن لآخر.

لقد دشّنت عصور النهضة والاستنارة ومن ثم الثورة الصناعية طرائقَ جديدة في تناول الشرق العربي الإسلامي، ليس فقط بسبب ظهور ما يسمى بحركة «التاريخ الجديد» الموضوعي الذي تطلب توظيف الأدوات الأكاديمية والوثائق العلمية الدقيقة، بل كذلك بسبب حاجة الذهنية الأوروبية للمقارنات وللمقاربات مع «الآخر»، الآخر التاريخي (بمعنى المقارنة بماضي أوروبا الوسيط ذاته)، والآخر الأجنبي (بمعنى المقارنة بالحضارة العربية الإسلامية، أقرب جيران أوروبا جغرافياً). ولكن على المرء الاعتراف بأن محاولات البحث عن مصادر علمية دقيقة عن الإسلام والعرب تعود في أصولها الأولى إلى سنين سابقة، متجسدة في ترجمة سيل (Sale) لأهم وثيقة إسلامية، القرآن الكريم. ولكن في الفترة التي شهدت الخروج عن الشكل الوسيط للمجتمعات الأوروبية، وشهدت الاهتمام باللغات القومية (بديلاً عن اللاتينية)، استحال الاستشراق في أوروبا من جهد تخيلي أو افتراضي، مبتنى على التكهنات وتوارث الأنماط السائدة، إلى جهد أكثر ميلاً إلى العلمية والوقوف على المصادر الأصلية على نحو مباشر، وليس عبر التقارير التي كتبها الأوروبيون. الأمر الذي أفضى إلى إطلاق الاستشراق من حقل الخياليات إلى حقول علمية أو نصف

علمية تستدعي الدراسة والرصد، والبحث والاستقصاء. هنا تبلورت دوافع ترجمة التواريخ الكلاسيكية العربية والإسلامية إلى اللغات الأوروبية. وهكذا تشعّب الجهد الأوروبي إلى فروع للدراسات الاستشراقية، وبخاصة مع الثورة الصناعية وبدايات الحاجة للاتّصال بالشرق على نحو مصلحي. لقد كانت يقظة فكرة بناء الإمبراطورية من أهم مسببات الحاجة إلى المعرفة، معرفة الشرق العربي الإسلامي، ماضيه وحاضره، شعوبه وتنوعاته. هذه هي المرة الأولى التي ظهر فيها المستشرق الأوروبي عبر إقليمنا على أشكال متنوعة، منقباً آثارياً أو مؤرخاً أو مترجماً للتراث العربي الإسلامي أو كاتباً حراً، من بين أشكال أخرى. لذا كان ظهور هذا النوع من التخصّص في الشؤون العربية الإسلامية من أهم عوامل تشجيع الارتحال إلى شرقنا لمحاولة سبر أغواره، ليس من خلال الحرف المكتوب والصفحة المطبوعة، ولكن من خلال المعايشة والارتماس بمياه العالم الشرقي على نحو مباشر. وإذا كانت ظاهرة تزايد الرحّالة الغربيين من أهم معطيات عصر الثورة الصناعية، فإنها أفرزت كذلك نوعين من العاملين في الاستشراق، هما:

(١) المرتحلون أنفسهم، وهم الذين يكتبون التقارير.

(٢) الأكاديميون الذين يجمعون تقارير الرحالة على سبيل التحليل والدراسة للخروج بتنظيرات وخلاصات فكرية.

بيد أن ظاهرة الارتحال إلى الشرق والانغمار بأعماقه كانت تبدو للجمهور الأوروبي عملية مثيرة بسبب الصعوبات والمخاطر التي يواجهها الرحالة المغامر الذي يأخذ على عاتقه مهمة تعريف القارىء على عالم مختلف، عالم منفلت من الزمن ومن رتابة ذبذبة الماكنة في المدينة الصناعية. الأمر الذي جعل من الشرق مهرباً ومآلاً لأعين هؤلاء الذين وجدوا فيه مادة غنية وأرضاً خصبة بكراً للتأمل ولابتكار الجديد من المواد والمواضيع المناسبة للكتابة وللتفكير. لذا لم يعد المشرق العربي الإسلامي هو «أرض الكتاب المقدس» (Bible Land) فقط، بالنسبة إلى الأوروبيين المتدينين، وإنما صار كذلك عالماً موازياً وبديلاً وأداة نقدية لمقارعة الاختلالات الاجتماعية والسياسية والدينية المحلية في أوروبا. هذا ما يفسر ذهاب الروائيين والشعراء، من غير المغامرين والباحثين عن الكنوز والآثار، إلى الشرق بحثاً عن التيقن ورصداً لعالم مختلف، عالم برهن للعقل الأوروبي، لأول مرة، أن هناك حضارات شرقية أقدم من الحضارتين الإغريقية والرومانية، وهي حضارات وديان الأنهار العظيمة، كالرافدين، والنيل، والسند.

وإذا كان القسم الأول من هذا الكتاب قد ركز على ما سبقت الإشارة إليه من

«أطر نظرية وتاريخية»، فإن القسم الثاني يركز على «التطبيقات» وعلى آثار تلك الأطر القديمة التي بقي العقل الأوروبي حبيساً لها. لذا فإن الفصل الثالث من الكتاب يستلّ من بين أهم كتّاب العصر الفيكتوري الكاردينال نيومان (Newman)، زعيم حركة أوكسفورد وواحداً من أهم منظّري «فكرة الجامعة»، ليس بسبب دوره الثقافي والديني المهم، بل كذلك بسبب تجاوز غالبية دراسات نقد الاستشراق لواحد من أهم كتبه المنسية، **تصويرات تاريخية: الترك وعلاقتهم بأوروبا**. يأتي هذا الكتاب على خلفية حرب القرم ودخول الدولة العثمانية أتونها، كمحاولة تورخة «كاثوليكية» للترك ولدينهم.

لذا فإن الكتاب يأتي استجابة لحالة طارئة، حالة أراد نيومان تأبطها لتوجيه النقد للحكومتين البريطانية والفرنسية بسبب سياسة عدم التدخل وتحاشي الارتطام بالأتراك. كتاب نيومان يبدأ من الفرضية الأنثروبولوجية العنصرية بأن الترك هم من الأقوام الأدنى في سلم النوع البشري، وهي الفرضية التي يعتمدها الكاتب، ليس فقط لتبرير احتضان الأتراك للإسلام كدين يستجيب لطبائعهم البدوية (كما يزعم)، بل كذلك لغرض التمييز في ما بينهم وبين العرب الذين يبدون له شعباً يمتلك «عمقاً فكرياً» يؤهله لبناء الجامعات ولرعاية الفكر والثقافة وفنون السلام بديلاً عن فنون الحرب. ينتهي نيومان إلى التوصية بسحق الدولة العثمانية، بل إلى القضاء على العنصر الإثني التركي عن طريق قيام الإمبراطوريات الأوروبية بمعاملة الأتراك بالطريقة نفسها التي تعامل بها المهاجرون الأوائل إلى أمريكا مع الهنود الحمر، بحسب خطّه الشوفيني في التفكير. بل إنه يوظف الحملات الصليبية كأداة لمهاجمة المسيحيين الشرقيين من ناحية، ولكيل التهم للأتراك، من الناحية الثانية، بسبب دورهم في مقاومة هذه الحملات التي يعدها نيومان حملات «كاثوليكية» برهنت على وحدة أوروبا تحت ظل بابا روما آنذاك. لذا فإن كتاب نيومان لا يخلو من الدعاية الطائفية للكنيسة الكاثوليكية عاداً المسيحية هي الكاثوليكية فقط، وأن البروتستانتية إنما هي انحراف عن المسيحية الأصلية.

إن الكاردينال نيومان الذي يمثل الذهنية المتدينة المشوبة بالكثير من براثن الإثنية والطائفية يختلف كثيراً عن الكاتبة هاريت مارتنو (Martineau) معاصرته التي اشتهرت بتحرّرها من كوابح الالتزام الديني، وبميلها القوي إلى الفلسفات الدنيوية الحديثة آنذاك، زيادة على اهتمامها المبكر بالأنثوية وبقضية تحرير المرأة. مارتنو تبتعد عن سواها من الكتّاب البريطانيين الآخرين في أنها لم تعاين الشرق عبر التقارير التي كتبها المستشرقون، وإنما هي شدت الرحال شخصياً في رحلة طويلة إلى مصر وفلسطين وسوريا لتكتب واحداً من أهم مؤلفات الاستشراق حقبة ذاك، **الحياة الشرقية**،

حاضراً وماضياً. ونظراً إلى طبيعة اهتمامها بالمرأة وبأوضاعها، فإن مارتنو ارتكنت إلى تراث أوروبي قديم وعميق مستقى من فكرة الإساءة المفترضة للمرأة في العالم الإسلامي، وهي الإساءة المتبلورة في مفهوم «الحريم» (Harem) الذي دخل اللغة الإنكليزية لفظاً مستعاراً ليكتسب هالة واسعة من المعاني السلبية التي تحط من قدر المرأة المسلمة كما هي مصوّرة في الثقافة الغربية، باعتبارها «مخلوقاً» حبيساً في البيت، وموضوعاً لاستثمار الرجل الأسمر واضطهاده.

لذا فإن الفصل الرابع يرصد هذه الأفكار الشائعة في الغرب حيال موقع المرأة في الإسلام، ككينونة حسية تقبع في «سراي» الأغنياء والمتنفذين المغرمين بتعدد الزوجات. هذه المفاهيم المسبقة تجد صداها في كتاب مارتنو أعلاه، وبخاصة أنها تبحث أوضاع المرأة المسلمة في مصر، كطريقة للبرهنة على صدق هذه الأفكار المتوارثة. لذا ترصد الكاتبة حال المرأة في فترة تاريخية كانت قد شهدت نكوص الأحوال الاجتماعية بمصر، كما أنها تدعم آراءها في المرأة المسلمة من خلال زيارة لأحد أجنحة زوجات «الباشا» في القاهرة، على سبيل البرهنة على وجود ثمة بون هائل بين شعبين مصريين مختلفين تماماً، هما: (١) الفراعنة القدماء الذين بنوا حضارة عظيمة بسبب احترامهم المرأة ومساواتها بالرجل. (٢) المصريون المعاصرون الذين تشاهدهم والذين تراجعوا في السلم الثقافي والحضاري إلى أدنى المراتب، بسبب اعتناقهم الإسلام وحطهم من قدر المرأة، بحسب زعمها. هاريت مارتنو لم تكن مدفوعة بأهداف سياسية أو ممولة من قبل مؤسسات إمبراطورية، ولكنها كانت مفكرة حرة، على الرغم من أنها لم تتمكن من تحرير نفسها من مكبلات المفاهيم الخاطئة التي توارثتها حول «الحريم»، الأمر الذي يفسر محاولتها التيقن من صحة هذه المفاهيم دون محاولة الرجوع إلى المصادر الفكرية والفقهية النقية للإسلام، بل هي اعتمدت المعاينة المباشرة وحالات التردي والتراجع التاريخي التي كانت مصر تعيشها وقتذاك على سبيل كيل التهم للإسلام في موضوع المرأة.

وهكذا اختلطت الحقيقة التاريخية بالحقيقة المؤقتة الملموسة كي تدعم آراءها في الإسلام، وهي الآراء العاطفية المشحونة بالضغائن إلى درجة تأملها نوعاً من العمادة أو التعميد الذي يغسل مصر بأكملها (عن طريق فيضان النيل) ليقضي على هذا الشعب على طريق ولادة شعب جديد يعطي المرأة ما تستحق من التقدير والمساواة. إن هذا الفصل يعكس جانباً أساسياً من النقد الاستشراقي للإسلام وللتنظيمات الاجتماعية في الأقطار العربية، ملقياً الضوء على تواصل طرائق التفكير الغربي بالمرأة المسلمة منذ أقدم العصور، مستشرفاً ما يحدث اليوم من نقد غربي واضح المعالم لأوضاع النساء في العالم الإسلامي. لذا فإن كتاب مارتنو (وهو من الوثائق الفكرية

المنسية كذلك) يعدّ محطة غاية في الأهمية من ناحية التوصيل بين المفاهيم الأوروبية في القرون الوسطى، وبين مكافِئاتها من مفاهيم في العصر الحديث.

وإذا كانت آراء مارتنو حول المرأة المسلمة مبتناة على الملاحظة المباشرة وليس على دراسة الفكر والفقه الإسلامي، فإن آراء رتشارد بيرتون (Burton) الذي قضى أكثر من ربع قرن في ترجمة **ألف ليلة وليلة** إنما تدعي المعرفة بالإسلام وبعقائده، بتقاليده وقصته التاريخية. لذا يُعد مؤلفه المهم **المقالة الختامية** الذي أنهى به ترجمة **الليالي العربية** مدخلاً مهماً آخر لتناول أوضاع النسوة في العالم الإسلامي، باعتبارها أوضاعاً أفضل بكثير من حال المرأة المتدينة في أوروبا، حيث يعتبر عدم الاستحمام والرهبنة (كما يقول) من شروط التدين الحقيقي.

إن الطريق التي سلكها بيرتون تختلف تماماً عن الطريقين اللذين سلكهما كل من نيومان ومارتنو، ذلك أنه قد استجاب للانبهار والعشق الأوروبي لكتاب **ألف ليلة وليلة**، عاداً إياه وثيقة اجتماعية أفضل بكثير من الوثائق الأخرى، باعتباره «بانوراما» متكاملة للحياة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي. هذا التمايز في المدخل هو الذي مكّن بيرتون من تحقيق عدد من الأهداف «الاستشراقية»، ومن أهمها نقده للمجتمع وللكنيسة في أوروبا. لم يكن بيرتون متديناً قط، بل هو كان أكثر ميلاً إلى عدم التدين، الأمر الذي أتاح له عملية استمكان فضائل الدين الإسلامي، ليس من أجل تتويجه كأفضل نظام ديني وروحي، وإنما من أجل نقد المسيحية الأوروبية من خلال الإسلام والبرهنة على تفوق الأخير. ولكن في نهاية المطاف يرنو بيرتون إلى وضع الإسلام، سوية مع الأنظمة الدينية الشائعة في أوروبا عصره، كاليهودية والمسيحية، في سلة واحدة يراد منها مهاجمة جميع الديانات.

لذا فإن تفضيل بيرتون للإسلام على سواه من الأديان لا يعني قط عدم استمكان النقاط والثغرات التي يمكن توظيفها لنقد الإسلام، نظاماً اجتماعياً ومنطلقات فكرية وفقهية، الأمر الذي يبرر هجماته على «الخرافات» التي حيكت حول حياة النبي محمد (ﷺ) وعلى الانحرافات التي فرضت على أصول الدين الإسلامي في التطبيقات الحياتية عبر العصور التالية لصدر الإسلام. إن بيرتون يرد ظهور العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية في العهد العباسي الذي شهد تأليف **ألف ليلة وليلة** إلى اختلاط العرب بالأقوام الأعجمية وإلى ظهور تأثيرات إغريقية وفارسية وهندية وأجنبية أخرى على العقائد الفقهية الأولى للإسلام.

لذا يتحدث بيرتون، لأول مرة، عن أنواع من الإسلام، كـ «الإسلام المبكر» و«الإسلام الوسيط» وسواهما من الأنواع المبتناة على افتراضاته. كما أنه يرد بروز

المدارس الفقهية والتيارات الحزبية والطائفية داخل الإسلام إلى حيوية العقل العربي والمسلم في ذلك العصر الذهبي، زيادة على استجابة عقائد المسلمين إلى التأثيرات الأجنبية التي ضمت إلى الإسلام عبر تحول بغداد العباسية إلى مدينة كونية من نوع «الكوزموبوليتان»، مثل لندن ونيويورك اليوم. هذا المدخل العلماني، المتحرر من الطائفية، للتاريخ العربي الإسلامي، هو الذي أهّله لترجمة حياة الليالي العربية إلى مجموعة كبيرة من تعابير التقدير والاحترام نظراً إلى تقدّم الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى، وبسبب منجزاتها العظيمة التي يقف بيرتون مبهوراً أمامها إلى درجة إحالتها إلى نقد ملتو للحضارة الأوروبية في عصره. بيرتون يتحدث عن بغداد بوصفها عاصمة للثقافات المتنوعة، عاداً هذه المدينة مؤشراً على حيوية ما أسماه بـ «الإسلام الوسيط».

بيد أن الأهم من جميع هذه المسائل التي يناقشها بيرتون يبرز البعد الفردي المختفي على نحو فوق/ نصي، البعد الذي يرنو إلى إبراز الذات وقدرات التشبث الفردي على استكشاف عالم آخر نيابة عن القارىء الأوروبي، لذا يندرج مؤلف بيرتون ضمن هذه الدوافع والإرهاصات الفردية لتقديم «الأنا» المتفرد أمام جمهور القراء الغربيين، ليس فقط من خلال التمكّن من اللغة العربية لترجمة واحد من أهم نتاجاتها الفولكلورية، ولكن من خلال الإلمام بالإسلام وعقائده، وبالعرب وطبائعهم، زيادة على التعبير عن المعرفة بسواهم من الأقوام المسلمة، كالفرس والترك والهنود. وقد استثمر بيرتون هذه الإرهاصات لمخاطبة بناة الإمبراطورية آنذاك كي يريهم أن «إمبراطورية الفكر» والثقافة لا تقل أهمية عن إمبراطورية الضم والاحتلال. وهو بذلك يبلور مقولة أن «المعرفة تعني القوة»، وأن امتلاكها يساعد على فرض الهيمنة والوصاية. لذا يتجاوز كتاب الليالي العربية الذي ترجمه بيرتون بإبداع، كونه وثيقة اجتماعية، كي يبدو وكأنه تصوير دقيق لآليات التفكير الشرقي، العربي الإسلامي على نحو خاص.

يتناول القسم الثالث من الكتاب الاستشراق الأمريكي بفصل عام يتتبع بواكيره وتبرعماته التالية، إضافة إلى إلقائه الضوء على عدد من منطلقاته الفكرية، دوافعه وإرهاصاته. إن الحديث عن الاستشراق الأمريكي غالباً ما يرادف الاستشراق الحديث، ليس لأن الاستشراق الأوروبي قد لفظ أنفاسه الأخيرة، ولكن بسبب بروز وتفوق الاهتمام الأمريكي بالشرق بعامة، وبالشرق العربي الإسلامي بخاصة، تبعاً لمعطيات التقدم المادي ولتصاعد مؤشرات المصالح الأمريكية في إقليم الشرق الأوسط عبر الحرب الباردة، وما تلاها من تطورات جعلت من الولايات المتحدة الأمريكية القطب الواحد الأكثر تأثيراً في الساحة الدولية. ويمكن كذلك رد الاهتمام الأمريكي

بالمشرق العربي الإسلامي إلى تحالف الولايات المتحدة مع إسرائيل وإلى تبلور الحاجة لمعرفة شعوب الشرق الأوسط المحيطة بها، زيادة على الاهتمامات الاقتصادية التي تتمركز على البترول.

بيد أن هذا لا يعني غض النظر عن أصول الاهتمام الأمريكي بالشرق عامة، وبخاصة أنه قد عبر، كاتجاه عام، عن نوع من «التمرد» على جذوره وأطره الأوروبية التي استعارها جاهزة مع هجرة الأقوام الأوروبية الأولى إلى «العالم الجديد». لقد دأب العقل الأمريكي على بلورة نوع من التفرد والاستقلالية عن الجذور الأوروبية في جميع المجالات، ومنها الاستشراق، أو طرائق تناول تراث العالم القديم معاكساً للعالم الجديد. لقد بدأ الاستشراق الأمريكي قبل تبلور مصالح الولايات المتحدة عبر المحيطات والبحار، وكأنه نوع من الهواية أو شذرات من الاهتمامات الخيالية غير المنظمة التي اضطلع بها الأفراد، وبخاصة من الشعراء والكتّاب الخياليين.

بيد أن تأسيس أول جمعية متخصصة في موضوعات الشرق أواسط القرن التاسع عشر يعد نقطة البداية لنوع من الاستشراق المنظم والمتسق، حيث اضطلعت الكنيسة به أولاً، ثم تبعتها الجامعة عن طريق إسهامات عدد من الأساتذة الأكاديميين البارزين. لذا اختلط الدافع التبشيري مع الدافع العلمي المعرفي لتكوين منابع الاستشراق الأمريكي الأصلية، زيادة على ملاحظة تطور الاهتمام بالحفاظ على تجارة أمريكا عبر البحر المتوسط، ذلك الاهتمام الذي أدى في وقت مبكر إلى الاضطرار إلى حماية البواخر الأمريكية من «القراصنة» الذين كانوا يشنون هجمات عليها انطلاقاً من السواحل الشمالية لأفريقيا. لذا ظهرت المباحثات الأمريكية مع حكام بلدان شمال أفريقيا وإماراتها، وهي من البدايات الأولى لتطور الوعي الأمريكي بالشرق العربي الإسلامي.

لقد أخذت فكرة «العالم الجديد» بالنمو والتطور في قعر العقل الأمريكي كي تمنحه شيئاً عالياً من الثقة بالنفس وبالتفوق على العالم القديم، الأمر الذي تبلور في الطريقة الاستعراضية، نصف الدونية التي تعامل بها العقل الأمريكي مع أديان العالم القديم عبر ما يسمى بـ «برلمان الأديان»، الذي عقد في شيكاغو على هامش معرض تجاري عالمي. وهي ظاهرة تعكس هذا الشعور الوسواسي بالفوقية، حيث يباشر «المستهلك» الأمريكي أديان العالم القديم، وبضمنها الإسلام، وكأنها سلع يمكن الاطلاع عليها. وقد كان الإسلام عصياً على هذا البرلمان، وبخاصة بعد أن رفض السلطان العثماني آنذاك ابتعاث رجل دين مسلم لتمثيل الإسلام. ولكن الإسلام قد تم تمثيله من قبل رجل أمريكي اعتنق هذا الدين وسمي بـ «محمد ويب» (Webb)، وهو الرجل المسؤول عن إصدار أول مجلة تهتم بالشؤون الإسلامية في التاريخ الأمريكي.

ولا يقل أهمية عن هذا هو ارتحال رجال الثقافة والأدب المبكرين إلى الشرق الأوسط، حيث ظهرت بعض المؤثرات الإسلامية على كتاباتهم، كما كانت عليه الحال مع ملفل (Melville) وتوين (Twain). لقد كانت العناية الأمريكية المبكرة بالعالم الإسلامي أشبه ما تكون بالعناية بكوكب آخر، كوكب مختلف، ناءٍ، غريب.

ولكن هذا الاهتمام قد تجاوز هذه الحدود بعد الحرب العالمية الثانية وإثر تطور التطلعات الأمريكية إلى الشرق، الشرق الأقصى (Oceania) أولاً، ثم الشرق الأدنى (الأوسط) (Orienda) ثانياً. وقد كان لاكتشاف منابع النفط الغزيرة في إقليمنا، ولظهور إسرائيل أهمية بالغة في تصاعد الاهتمام الأمريكي بالعرب والمسلمين في القرن العشرين، وبخاصة بعد اندلاع الحروب العربية ـ الإسرائيلية، وبعد أزمة الطاقة إثر حرب تشرين الأول/أكتوبر بداية سبعينيات القرن العشرين. وبذلك ازدهرت المصالح الأمريكية في المشرق العربي، مترجمة نفسها في عدد كبير من مراكز الدراسات الإقليمية المتخصصة، زيادة على المعاهد الخاصة بالدراسات الإسلامية وسواها، الأمر الذي يدل على تفوق المؤسسة الأكاديمية المدعومة مادياً على الكنيسة في هذا المجال. وقد خدمت حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ في إماطة اللثام عن العديد من المفاهيم الخاطئة والمسبقة والتمثيلات المخلة للشخصية العربية وللذهنية الإسلامية.

لذا توجبت العودة إلى أصول وجذور الصورة الأمريكية للعرب والمسلمين من منابعها الأولى، كما تجسدت في آراء وكتابات عدد من قادة الرأي ومشكلي الرأي العام، وبخاصة هؤلاء الذين تأملوا نوعاً من «الاتحاد» بين الغرب والشرق، باعتبار ذكورية الغرب وعسكريتاريته، وباعتبار تأنيث الشرق، ووقوفه رمزاً للدفء وللأمومة وللخصب. وهكذا استحضر العقل الأمريكي المثقف فكرة إمبراطورية الإسكندر الكبير التاريخية كمحاولة لتوحيد الشرق، ولتزاوج الغرب الذكوري بالشرق الأنثوي، على سبيل إنتاج «إنسان جديد»، أو ما أسمي في الأدبيات الأمريكية بـ «الإنسان الألفي الجديد».

إن أول وأهم تعبيرات للاهتمام الأمريكي بالماضي العربي الإسلامي قد تبلور على أيدي أبي الأدب الأمريكي الذي حظي بلقب سفير أدب العالم الجديد للعالم القديم واشنطن إرفنغ (Irving). لقد عين إرفنغ سفيراً لبلاده في مدريد حيث قضى هناك أعواماً عديدة أشغلها بالتنقل بين آثار العرب والمسلمين التي كانت قائمة في ما يصطلح عليه الآن بـ «إسبانيا المسلمة» (Muslim Spain) إذ أوحت له بقايا العمارة الأندلسية وآثار طباعهم المتواصلة عبر إسبان عصره بالعديد من المصنفات التي خصت الفتح العربي للأندلس بالدراسة والتحليل، كما ركزت على تكرار نمط التطور

التاريخي (الولادة، الشباب، الكهولة) في قصة الوجود العربي الإسلامي هناك. وإذا كانت هذه المناسبة قد ألهمت هذا الكاتب الفذ كتابة تواريخ عديدة عن الوجود العربي بالأندلس، فإنها لم تدعه يفلت من إغراء تتبع ظهور الإسلام في جزيرة العرب وامتداده عبر الفتوحات حتى عبور مضيق جبل طارق.

لذا فإن الفصل السابع من الكتاب يرصد بالدراسة والتحليل واحداً من أهم التواريخ الأمريكية للعرب وللإسلام، وهو كتاب إرفنغ **محمد وخلفاؤه**، حيث يعد هذا الكتاب واحداً من أوائل التواريخ الغربية إنصافاً للإسلام نابذاً كيل التهم المتعامية، ومحاولاً تحقيق قراءة أكثر حيادية لهذا التاريخ. لهذا السبب يعد إرفنغ علامة مضيئة في تاريخ التورخة الغربية للعرب وللإسلام، وبخاصة في ما يتعلق بشخصية الرسول الكريم (ﷺ) وبأفعال البسالة والنبل التي قام بها المسلمون عبر فتح العالم القديم. لقد ركز إرفنغ على سجايا النبي محمد (ﷺ) الفردية، محاولاً إماطة اللثام عن تلك اللحظة التاريخية التي شهدت التئام سجايا البطولة الجماعية وانسجامها مع سجايا البطولة الفردية.

إن قراءة تاريخ إرفنغ لقصة صدر الإسلام لن تخفق في الإيحاء للقارىء المسلم المعاصر أن هذا الكاتب الأمريكي كان من أوائل الذين نجحوا في التخلص من براثن التواريخ الأوروبية المشوبة بالأحقاد والضغائن، الأمر الذي تبلور في تحرره من مكبلات الأنماط القديمة والتعامي الطائفي ليقدم للمجتمع الأمريكي والغربي عامة صورة أكثر واقعية لقصة بناء الدولة الإسلامية في مجلدين، الأول حول الرسول الكريم (ﷺ) وصدر الإسلام، والثاني يتناول قصة الخلافة حتى نهاية خلافة عبد الملك بن مروان بدمشق. لذا ينافس كتاب إرفنغ هذا محاضرة كارلايل الشهيرة «البطل نبياً: محمد: الإسلام تاريخياً»، نظراً إلى أنه من أوائل تعبيرات الإعجاب بمنجز الرسول (ﷺ) وبعصر صدر الإسلام، مع إشارة خاصة إلى التاريخ العسكري لقصة الفتوحات التي، كما يتكهن، لو لم تتوقف على حدود فرنسا، لرأينا الهلال يزفرف اليوم فوق كنائس باريس ولندن، بحسب خطّه في التفكير.

لذا ينهي إرفنغ كتابه بفصل لبحث وتحليل شخصية ودوافع الرسول الكريم (ﷺ)، ليس فقط من أجل الرد على التشويهات الأوروبية القديمة واحدة بعد الأخرى، ولكن كذلك من أجل إحالة تاريخ العرب والإسلام إلى درس للجمهورية الأمريكية الفتية التي كانت في أمس الحاجة إلى أنموذج يستحق المحاكاة. لذا كانت دوافع إرفنغ في دراسة تاريخ الإسلام هي من النوع التعليمي والتربوي، حتى عندما كان يتوقف على مسألة أسباب اضمحلال دولة الخلافة والانقسامات التي شابتها، فإنه يحللها كرسائل تحذير للجمهورية الأمريكية، تحذير من مخاطر الانقسام والتشرذم

وتشتت الولاءات. إن تمجيد موضوع الإيمان الإسلامي لدى إرفنغ كان مصمماً لتذكير أمريكا عصره بأهمية الإيمان الروحي الحقيقي المخلص بالمبادىء، كما كان نقداً غير مباشر للمادية النفعية الآخذة بالشيوع في عصره.

وتنطبق الأهداف الاجتماعية، التعليمية والتحذيرية ذاتها، على تواريخ إرفنغ الأندلسية الأربعة، زيادة على كتابه الوصفي لبقايا آثار العرب في الأندلس بعنوان الحمراء. إن هذا الهدف التعليمي هو الذي جعل إرفنغ يركز على التاريخ وعلى العسكرية العربية، وكأنه كان يريد مخاطبة الأمريكان الأوائل بضرورة الحفاظ على رجل السيف سوية مع رجل القلم، والعناية بفنون السلام سوية مع فنون الحرب. وإذا كانت تواريخ إرفنغ الأندلسية قد اختلطت بشيء من الأسطورة والخيال والحكاية غير الموثقة، فإن هذا يرد إلى اعتماده خليطاً من المصادر العربية والأندلسية والإسبانية القديمة. لقد اتخذ إرفنغ من بناء الخلافة الإسلامية في الأندلس درساً لأمريكا التي كانت تبني نفسها كدولة جديدة، كما اتخذ من حروب الطوائف والدويلات الأندلسية بعد تراجع السلطة المركزية رسالة تحذيرية لأمريكا عصره.

ويتبلور البعد الوطني الأمريكي في تواريخ إرفنغ الأندلسية على نحو أكثر وضوحاً في اهتمامه الخاص بشخصية كولومبوس «الأمريكي الأول» حسب الأسطورة الأمريكية، ذلك أن كولومبوس الذي تخيله إرفنغ واقفاً في قصر الحمراء وهو يعرض مشروعه لركوب بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) هو الرجل الذي انطلق لاكتشاف العالم الجديد من بلد كان نصف عربي ونصف أوروبي، نصف مسلم ونصف مسيحي، وكأن قدره هو جمع نصفي العالم القديم (آسيا وأفريقيا مع أوروبا) لاكتشاف العالم الجديد، حيث «تزاوج» نصفي العالم القديم من أجل ولادة أمريكا. لقد انطلق كولومبوس، بحسب إيحاء إرفنغ، لإكمال دائرية الأرض وكرويتها عن طريق ولوج الهند (الشرق) ولكن من الجهة الغربية. ولكن هذا الجهد انتهى إلى اكتشاف أمريكا التي، بحسب المنظور الأمريكي الشائع، تمثل استكمال كروية العالم.

لم تكن تواريخ إرفنغ خالية من بعض الاختلالات المفهومية، على الرغم من أنها كانت الأفضل نسبياً في تعاملها مع تاريخنا عبر تاريخ التورخة الغربية للعرب وللإسلام. لقد ركز إرفنغ على الإنجاز العربي في الأندلس لأنه يفرز أنموذج السيف بيد والبناء باليد الأخرى، كدافع لمعاصريه للمحاكاة والتقليد.

لذا ركّز على بعض الشخصيات العسكرية معبراً عن شديد الإعجاب بفروسيتها وأخلاقياتها الشجاعة، كطارق بن زياد وعقبة بن نافع، كما ركز

بالدرجة نفسها على الشخصيات الإدارية التي تمكنت من ترسيخ الحكم العربي الإسلامي في الأندلس من خلال رعاية الصناعات والحرف والزراعة، كشخصية أول والي للأندلس في العصر الأموي. ولكنه أكّد الأبعاد الغيبية والخرافية التي شابت الخلافة العربية بالأندلس في وقت متأخر، كمؤشر على تراجعها وانحطاطها، الأمر الذي أذن بنشوب الحروب الأهلية التي مهدت الطريق للعدو الخارجي لتسديد الضربة القاضية للدويلات المتبقية من دولة الخلافة الأندلسية. ويبدو أن أهم ما قاله إرفنغ في هذا السياق هوالخطاب التحذيري الموجه إلى الغرب بأن الأندلسيين المهزومين ما زالوا (حتى عصره) يحلمون بالعودة إلى تلك البلاد. والدليل هو أنهم يرفعون أدعيتهم في الصلوات لهذا الغرض ويحتفظون حتى بوثائق ومفاتيح عقاراتهم القديمة في الأندلس.

أما الفصل التاسع من الكتاب، فإنه يركز على أهم الطرائق التي تعامل بها المستشرق رقم واحد في الأدب الأمريكي، وهو رالف والدو إمرسون (Emerson) مع الماضي العربي الإسلامي. وهو لا يختلف كثيراً في دوافعه عن إرفنغ من خلال تركيزه على الدروس الاجتماعية والسياسية المستقاة من النماذج التاريخية العربية الإسلامية، المتجسدة على نحو خاص في شخصية الرسول الكريم (ﷺ) والخلفاء الراشدين (ﷺ). لقد كان هؤلاء، حسب رأي إمرسون، من بناة الأمم العظيمة الذين لا يختلفون عن أعظم آباء الأمم والإمبراطوريات التاريخية الكبيرة. ويعد هذا، نسبياً، تحسناً في طرائق التعامل الغربي مع الشواخص التاريخية العربية الإسلامية.

كما خص إمرسون المرأة العربية أو المسلمة بالاهتمام، حيث إنه كان قد تأثر بكتاب **ألف ليلة وليلة**، مقدماً إياها كنموذج للحيلة والذكاء الفطري والقدرة على المناورة، استناداً إلى شخصية شهرزاد. وبرغم هذا فإن استحضار إمرسون لأنموذج الخلفاء الفاتحين كان كذلك مصمماً كدرس أخلاقي في التواضع والبسالة والشجاعة لجمهوره الأمريكي، وبخاصة الحاكم والمتنفذ منه. لقد وظف إمرسون الأنموذج التاريخي الشرقي في عصور ازدهاره كمثال يستحق المحاكاة، بينما استعمل هذا الأنموذج (في عصور التردي والنكوص) كمعيار لقياس التراجع المعاصر في أمريكا، زيادة على استغلاله كدافع للتغيير وللتخلص من شوائب ثقافة معاصرة تحتاج إلى الإرشاد والتوجيه.

أما القسم الرابع والأخير من الكتاب، فإنه يقع في فصلين: الفصل العاشر، وهو محاولة لجمع خيوط طرائق مباشرة الماضي العربي الإسلامي منذ العصر الوسيط حتى عصرنا، مع إشارة خاصة إلى محاولات المستشرقين تعريف دورهم الاجتماعي من خلال توظيف تاريخنا بأساليب متنوعة. أما الفصل الحادي عشر، تواصلاً مع

الفصل الذي يسبقه، فهو محاولة للمقارنة والمقاربة بين طرائقنا، العربية الإسلامية، في مباشرة هذا التاريخ من ناحية، وبين طرائقهم (الغربية، الاستشراقية) في مباشرته وتحليله.

لذا تم استحضار أهم المنطلقات الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة على سبيل البرهنة على أن هذا الماضي إنما هو كينونة حيوية ومولد فاعل في صناعة التاريخ المعاصر واستشراف المستقبل لدى العرب والمسلمين اليوم. لقد كان هذا الماضي بالنسبة إلى العقل الغربي يبدو نموذجاً طللياً يستحق الدراسة والرصد، ولكنه غير قادر على التوليد والانبعاث. وإذا كانت «الخاتمة» تلخص أهم نتائج الدراسة، فإنها كذلك تمهّد الطريق للمزيد من الباحثين لدراسة هذا الموضوع الحساس واستقصائه على سبيل سبر أغوار وطبيعة التعامل الاستشراقي مع الشرق العربي الإسلامي ماضياً وحاضراً.

مقدمـــــــة

لم يكن يخطر ببالي أن أكتب هذه الصفحات لولا شعوري بحاجة ثقافتنا العربية المعاصرة لهذا النوع من المداخلات الفكرية والجدل المؤسس على ملاحظات وقراءات نقدية ترصد وتعاين جذور ما بداخل الثقافة الغربية، وبخاصة في ذلك الحقل من هذه الثقافة الأجنبية الذي يتلامس مع قضايا تخص العرب والإسلام. هذا الجانب من الفكر الغربي، على نحو التخصيص، سُميَ بـ «الاستشراق» أو «الاستعراب»، إذا ما شاء المرء تشخيص الاتجاه المهتم بالعرب وبتاريخهم المندمج مع تاريخ الإسلام على نحو الدقة والتحديد.

بيد أن ملاحظتي لهذه الحاجة الفكرية في ثقافتنا جاءت وكأنها ومضة ألقت ببريق ساطع على شيء من صيرورة الثقافة العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين وما تلاه. فمنذ نعومة أظفار هذا الجيل الذي أنتمي إليه والذي عايش هذه الحقبة، طفت على سطح الثقافة العربية بعض الظواهر الفكرية أو الاتجاهات التي امتدت لتغطي بكثافة هذا السطح ولتضفي عليه خصوصية شمولية ينقصها التنوع إلى حد بعيد. والذي أقصده هنا هو تلك الاندفاعات التي طرأت على هذه الثقافة والتي جسّدها هذا التيار أو ذلك الاتجاه الفكري الذي ساد في المناخ الثقافي المواتي في فترة ما، مرتكزاً على عدد من الظواهر أو الموضوعات التي غدت وكأنها «تقليعات» تولدت في قعر إناء الثقافة العربية، وهو يغلي، كالفقاعات التي ما لبثت أن تلاشت حال ملامستها السطح. بيد أن هذه «التقليعات» أو الموضوعات التي تسود ثقافة ما على نحو طارئ وشمولي، وإن كان مؤقتاً، هي ظاهرة عالمية لا تخصّ الثقافة العربية على نحو الحصر والعزل، الأمر الذي يفسر شيوعها في ثقافات الأمم الأقل تقدماً والميالة إلى ذيلية ثقافية مبتناة على التذبذب مع تحفيزات الثقافات الغربية، إما محاكاةً أو تنافراً. وهذا ينطبق كذلك على ثقافات الأمم التي تحيا حالات الانتقال التاريخي من حقبة إلى أخرى، إذ تعكس الثقافة حالة الصيرورة.

في بريطانيا الثورة الصناعية تبلورت مثل هذه الظواهر الثقافية التي تعم وتعصف بموضوعات الجدل الساخنة لمرحلة ما، ثم ما تلبث أن تخبو وتضمحل. ويتحمل قادة الرأي ومشكّلو الثقافة الشائعة قدراً كبيراً من مسؤولية فرض الموضوعات «السائدة» والترويج لها لجعلها محاورَ لـ «كلام الناس»، بدرجة استبعاد موضوعات مهمة أخرى لوضعها في زوايا مظلمة وضيقة منسية. ولم يكن هذا النوع من اللاعدالة في توزيع اهتمام الكتّاب ومن ثم الجمهور على الموضوعات الطارئة أو الساخنة أو الحية ممكناً لولا قوة وسائل الاتصال الجماهيري وجبروت الصحافة والمجلات على نحو خاص، كما حدث في بريطانيا الثورة الصناعية، وكما هي عليه الحال اليوم في البلاد العربية التي تعيش حالة انتقالية ترجع بنا إلى أجواء اللايقين والخوف من المستقبل التي أقضّت مضاجع سُراة الثقافة الغربية في تلك الحقبة.

هكذا تحملت نخبة من مفكري القرن التاسع عشر الأحرار مسؤولية، ليس فقط في توجيه مسارات الرأي العام الرئيسية حسب أهوائها، بل كذلك مسؤولية في الإقلال من شأن جوانب معينة ومهمة من الثقافة والوعي الجماهيري. وبرغم تنوع الموضوعات التي أبرزها هؤلاء «المتنبئون»، كما يُسمّون في الأدبيات الغربية، فإن عقولاً متضخمة وذكية من أمثال ماثيو أرنولد وتوماس كارلايل وجون رسكن والكاردينال نيومان وغيرهم تمكنت من أن تدفع الموضوعات التي استقطبت اهتماماتها إلى الأعلى بحيث إنهم جعلوها تتسنم رؤوس صفحات الصحف والدوريات وقتذاك. وهكذا، فإن الحديث عن موضوعات من نوع «الثقافة والفوضى» و«الفقر والخوف منه» و«التصنيع وآثاره» و«البحث عن مركز للسلطة» و«الجمال في المدينة الصناعية» وغيرها، لا بد من أن يسترجع داخل العقل المطّلع أجواء بريطانيا الفيكتورية التي أضفى هؤلاء الكتّاب عليها نكهة ذوقية وفكرية لا يمكن للمرء أن يخطئ توشيجها بهذه الكينونة الثقافية الفيكتورية المتفردة التي أضحت مختلفة تماماً عما سبقها وعما جاء بعدها برغم آثارها الفاعلة وامتداداتها المؤثرة في العالم حتى يومنا هذا.

بيد أن هذه المداخلة وهذا الاستحضار لا تنقصهما المبررات كما سنرى في ما بعد. إن ما يهمني أكثر هنا هو ملاحظتي لمسؤولية عدد محدود من أصحاب الأقلام العرب والمسلمين على نحو عام في فرض موضوعات يجعلون منها شديدة السخونة بحيث إنهم يتمكنون، عبر توظيف وسائل الاتصال الجماهيري واستثمارها، من أن يفرضوا إرهاصاتهم وعقدهم الفكرية الشائكة على الرأي العام، جاعلين مما يهمهم أو يؤرقهم قوة استحواذ على الصفحات المقروءة والكلمات المطبوعة. لقد أدى هذا الاحتكار، المتحقق من خلال القدرة على النطق والإنشاء، إلى فرض هيمنة غير مرئية على موضوعات وجدالات الجمهور العربي في الصالون والمقهى عبر حواضرنا

الرئيسية بشكل أدى إلى غمط حقوق مواضيع أخرى لا تقل أهمية وأولوية لأغراض المناقشة والتحليل. بيد أن القادة الفكريين، على نحو واعٍ أو غير واعٍ، لم يتمكنوا من تحقيق العدالة في توزيع الاهتمام، كما هو حال توزيعَ شعر برنارد شو ما بين ذقنه ورأسه.

هذا ما شئت أن أقوله لألقي الضوء على واحد من أهم دوافع تأليف هذا الكتاب. ذلك أني أذكر بدقة لا بأس بها أن لفظ «الاستشراق «لم يكن يدق في عقل المستمع الاعتيادي خلال ستينيات وسبعينيات القرن الزائل سوى نواقيس التحرج وضرورات تغطية الجهل بما يعنيه، إصطلاحاً ودلالة. ولو شاء المرء تكليف أحد باحثي الدراسات العليا في أي من جامعاتنا العربية الآن رصد وإحصاء عدد المرات التي ظهر فيها هذا اللفظ منذ بدايات القرن العشرين حتى أوائل الثمانينيات منه في المطبوعات العربية والمسجلات الصوتية، فإنه سيذهل للنتائج المتمخضة عن مثل هذا البحث الذي يرنو إلى تحقيق مسح شامل لتضاريس الثقافة العربية وحصادها خلال قرن كامل. سيذهل بالطبع: ذلك أنه لا بد من أن يلاحظ بأن هذه الكلمة لم تظهر عبر هذا التراكم الثقافي في الفترة المبكرة من القرن سوى مرات يمكن أن تُعد حسابياً مقارنة بحصادها خلال قرن كامل. وثانية، سيذهل المرء بالطبع: ذلك أنه لا بد من أن يلاحظ بأن هذه الكلمة لم تبرز بكثافة وعلى النحو العصي على الحساب والرصد إلاّ بعد نهاية السبعينيات من القرن العشرين.

لقد بقيت كلمة «الاستشراق» غير مفهومة وعصية على الإدراك (من قبل عامة القرّاء العرب) طوال هذه الحقبة المستطيلة التي شهدت ترديداً منخفضاً للغاية لها، بل إننا لا نتمادى بالتكهن إذا ما قلنا بأن هذه الكلمة كانت عبر هذه الأعوام حكراً على عدد ضئيل للغاية من خريجي الجامعات الغربية الذين حظوا بالدراسة في صفوفها، ومن هؤلاء الذين حظوا بتعلم اللغات الأوروبية على نحو فيه شيء من التعمق، وليس على نحو تدبر الشؤون الحياتية اليومية فحسب. وعليه، فإنك ستجد أن «الاستشراق» كلمة كانت تتردد فقط على شفاه رجال قلائل من أفراد هذه النخبة «المستنيرة «(بحسب معايير تلك الفترة على أقل تقدير). فكانت هذه الكلمة تطفو على صفحات رجال من أمثال طه حسين وعلي الوردي وجواد علي وقلائل غيرهم.

لقد شهدت تلك الفترة «تقليعات» ثقافية أو موضوعات ساخنة استحوذت على نقاشات المثقفين وأنصاف المثقفين وسواد المولعين بالجدل لذاته في الصالونات والمقاهي وعلى موائد السهرات في بيروت وبغداد والقاهرة وتونس والرباط ودمشق وغيرها من الحواضر العربية، نتيجة لانحياز كبار الكتّاب العرب إلى جانب هذه المواضيع وتأسيساً على الأجواء الاجتماعية والسياسية المهيمنة آنذاك. لهذا السبب فإننا

لن نخفق في تشخيص عناوين كاليسار واليمين والماركسية والاشتراكية كنقاط استقطاب على موائد الحوار (وأحياناً، العبث) في تلك المرحلة. كما أننا لا يمكن أن نتجاهل ملاحظة استقطاب موضوعات من نمط «الوجودية» و«العبثية» وكامو وسارتر في مرحلة لاحقة من تلك الحقبة. ثم ظهرت الدعوة القوية لإعادة قراءة وكتابة التاريخ القومي والروحي وعلى نحو متداخل مع الموضوعات السابقة لها، وهكذا دواليك. إنها سلسلة الموضوعات الساخنة التي تصعد إلى الأعلى ثم ما تلبث أن تهبط وتخبو، لتحل محلها موضوعات أخرى يقررها هؤلاء الذين نطلق عليهم توصيفات من نوع «قادة الفكر» أو «مشكّلي الرأي العام».

ولكن بعد بداية الثمانينيات وامتداداً نحو نهاية القرن العشرين حدث تغير في الأجواء الثقافية والفكرية السائدة تأسيساً على تحولات وانتقالات اقتصادية واجتماعية وسياسية كبرى، وهي تحولات بطشت بالموضوعات التي كانت سائدة في المراحل السابقة وبمروّجيها الذين قاربوا الشيخوخة، لتُعبّد الطريق أمام موضوعات جديدة. وكان الاستشراق واحداً من أبرز هذه الموضوعات الجديدة «الطارئة» (ولكن بقوة شديدة) على فكرنا وثقافتنا الشائعة حتى الآن.

ولا يحتاج المرء لمجهود استثنائي للتيقن من صحة ما أذهب إليه: اضغط على زر تشغيل التلفاز أو المذياع، وانتظر قليلاً: لا بد من أنك ستستمع إلى من يتحدث في أي موضوع ولكن مع إشارة خاصة إلى الاستشراق. افتح أية صحيفة أو دورية أو مجلة عربية لترى موضوعاً أو أكثر عن الاستشراق أو عن أحد تفرعاته. بل أن أعداداً كبيرة (ظهرت الآن) من الكتّاب والصحفيين الذين يؤكدون «موت» الاستشراق بغير القدرة على نسيان هذا «الميت» المتواصل تأثيره. بل إن الأمر يغدو مدعاة للتندر عندما تقابل رئيس تحرير صحيفة عربية منتشرة ليعلمك بأن الاستشراق أصبح موضوعاً «مستهلكاً»، بينما تراه ينشر حول هذا الموضوع المستهلك مقالات شبه يومية لملء مساحات كبيرة من صحيفته المتوثبة نحو آفاق الجديد! أصحاب المواعظ الدينية يشتمون الاستشراق والمستشرقين كل يوم جمعة. الصحافيون وكتّاب الأعمدة اليومية والأسبوعية ينحون باللائمة على المستشرقين بسبب تحريفهم للحقائق الناصعة. التراثيون ينتقدون الاستشراق. المتشبثون بالثقافة يشككون بدوافع المستشرقين. الرسامون والمعماريون والنحاتون، وغيرهم كثير، يتحدثون عن الاستشراق سلباً أو إيجاباً. الجميع يتفق على نعي الاستشراق، ولكنهم لا يريدون مغادرة مجلس العزاء الذي أقاموه على روحه! بل أذكر جيداً أني عندما تخصصت في أدبيات الاستشراق على نحو أكاديمي وجدت نفسي مدعوّاً لتدريس «كورس» علمي للدراسات العليا تحت عنوان «الاستشراق» في معهد بانس. وإن كنت أنسى فلا يمكن أن تغيب عن

بالي صورة أعداد من طلبة الدراسات العليا الذين يودّون التخصص في الاستشراق، وأغلبهم من هؤلاء الذين لا يتقنون حتى مبادئ لغة أوروبية واحدة من اللغات التي كتب بها المستشرقون. ما الذي حدث يا تُرى؟ وكيف نفسر هذه الظاهرة الثقافية الطريفة؟

لا ألوم أحداً من الذين سبق ذكرهم بسبب حماسه واهتمامه بهذا الموضوع الحيوي، بل أتفق مع العديد منهم في إدانتهم للمستشرقين وللاستشراق. بيد أني لم أزل غير متيقن من طبيعة وأصول هذا الاندفاع الذي بلغ درجة العمى والتعمية أحياناً. وهو الأمر الذي يستدعي التساؤل كيف «قفز» الاستشراق إلى هذا المستوى من الشيوع على حين غرّة، بعدما كان لا يتجاوز إشارات نادرة لعدد محدود من الكتّاب العرب وغيرهم؟ لا ريب في أن الغالبية العظمى من المتابعين يتفقونَ على أن المفكر العربي الأصل والذي كان يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية الراحل إدوارد وديع سعيد هو المسؤول عن الرّجة الأولى التي تسببت في إطلاق هذا السيل العارم الذي يبدو وكأنه يجرف كل شيء بلا استثناء. بل أن الأمر يبدو وكأن إدوارد سعيد قد حرك حجراً كان كامناً تحت جبل جليد لينفض سكونه على نحو انهيار جليدي جارف لا يمكن أن يقاوَم. ويبدو أن هذا الأكاديمي الرفيع والمجادل الذكي قد تسبب في هذا السيل، ليس فقط في الثقافة العربية، بل كذلك في الثقافات الغربية. وتتجلى هذه الملاحظة على نحو لا يقبل الشك في خطاب كتبه لي الأستاذ برنارد فايس (Weiss) (يوتا ـ جامعة سولت ليك، الولايات المتحدة الأمريكية) استجابة لاستشارتي إياه حول الموضوع ذاته، إذ كتب يقول: «لقد وضع إدوارد سعيد، بطبيعة الحال، الاستشراق على صدر العناوين البارزة، كما يقال، ومذاك لا أحد منا يمكنه أن يواصل عمله دون إعارته الاهتمام. ولأن الإستشراق قد اكتسب سوء سمعة من نوع ما، فإن البعض منا يحاول أن ينأى بنفسه عنه، وهي حال قد تكون مؤسفة. . . قابلني أحدهم مرة من مجلة **روز اليوسف** في القاهرة، فأدركت بسرعة من خلال الحوار بأنه من الأفضل لي أن أوضح بأني لست مستشرقاً، لكي لا يتلطخ اسمي بالسواد، في مصر على أقل تقدير»(*).

ومن دون انتقاص من أهمية كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**، ومن جدله الحيوي ونتائجه الباهرة، يمكن للمرء أن يؤشر عدداً من العوامل الاستثنائية التي جعلت من هذا الكتاب الومضة التي أشعلت مرجل الاهتمام بالاستشراق وبنقده في الغرب

(*) رسالة شخصية بتاريخ ١٢/ ٩/ ١٩٩١. هذا النص وجميع النصوص الإنكليزية المعربة في هذا الكتاب هي من ترجمة المؤلف.

والشرق على حد سواء. واحد من هذه العوامل المهمة يتمثل في خبو بريق الموضوعات الساخنة التي كانت سائدة قبلئذٍ: فقد سئم الجمهور الحوارات اللاجدية حول اليسار واليمين، كما ملَّ بعضه من «لا جدوى كامو» و«عبثية سارتر»، ناهيك عن طلب البعض الآخر «اللجوء السياسي» أو «الإنساني» في كتابات التراث والإسلاميات المحدّثة والمعصرنة على أيدي كتّاب من أمثال سيد قطب ومحمد باقر الصدر.

وعلى كل حال، فقد شهدت الساحة الثقافية العربية «نهضة استشراقية» لم تزل آثارها جلية للعيان حتى الآن. وهي أشبه ما تكون باليقظة أو النهضة الاستشراقية التي أحسن ريمون شوا (Schwab) في بحثها ووصفها، والتي تجايلت (في الغرب) مع بدايات العصر الذهبي لحركة الاستعمار الأوروبي قبيل عصر الثورة الصناعية وإبانها هناك. لقد كانت لهذه اليقظة في الاهتمام بالشرق أسباب ودوافع عدة كما درسها شوا في كتابه **النهضة الشرقية** (*Oriental Renaissance*)، حيث ألقى الضوء على تعطش الفكر الغربي لإيجاد مرجعيات ومصادر أو منابع أخرى، غير المنابع الإغريقية والرومانية للحضارة والثقافة الغربية، بعد أن أخذ ارتياد الشرق شكلاً من أشكال الاستكشاف (استكشاف الذات من خلال «الآخر») جاعلاً من كل باحث غربي في الشرقيات «كولومبوساً» ثقافياً يعيد اكتشاف قارات العالم القديم والأمم الشرقية النائية.

ويمكن القول هنا بأن يقظة الاهتمام بالاستشراق في الثقافة العربية جاءت نتيجة لمسببات تختلف عن مسببات تلك النهضة التي حدثت في أوروبا وأمريكا حينذاك. وهي في حقيقتها، إذا ما شئنا أن نكون أكثر دقة، يقظة في الاهتمام بنقد الاستشراق وليست يقظة استشراقية بالمعنى المجرد. وتكمن دوافع هذه اليقظة القوية في الشعور القومي الملحاح بالتراجع وبصعوبة اللحاق بركب الغرب وتجسير البون بين مسيرتنا ومسيرته الحضارية والثقافية. لقد كان هذا الأمر واحداً من أهم الهواجس الدائمة لحركة النهضة العربية، بينما كان التركيز على الاستشراق، ونقده بخاصة، واحداً من أوجه الوعي العربي بالآخر الأكثر قوة والمتوثب نحو الشرق العربي الإسلامي من أجل فرض الهيمنة عليه ضمن منظومة اقتصادية ـ سياسية كونية تجعل من الشرق وأقطاره كينونات وظيفية تستكمل الشكل الهرمي للعالم الذي تتسنمه الإرادة الغربية: المادية، الإمبراطورية التي تبدو متنافرة مع تطلعاتنا.

إن الهدف الكامن وراء مداخلتي أعلاه يتجسد في أن قفزة الاستشراق إلى الأمام قد جرفت معها مضار عديدة، برغم أهميتها بوصفها استجابة ثقافية لقضية التنافس/ الحوار مع الثقافات الغربية بعامة. لقد صار الحديث عن الاستشراق وكيل التهم ضده موضوعاً مبتذلاً إلى حد بعيد نظراً إلى أن الجميع يريد أن يجرب حظه في

الكتابة أو الحديث عنه، دون امتلاك الأدوات الضرورية والتعمق الكافي الذي يؤهله لمباشرة هذا الموضوع الشائك. لقد صار الحديث عن الاستشراق أشبه ما يكون بما ابتلت به حركة التحليل النفسي التي أطلقها سيغموند فرويد (Freud)، إذ تُركت أساسيات نظرية فرويد، وتمّ التشبث ببعض المصطلحات الفرويدية واليونغية لاستعراض معرفة الكاتب غير المتعمقة بالموضوع. وكذا الحال مع الاستشراق حيث أرسيت بعض الأطر والمصطلحات، وأتيحت في المقالات والمقابلات والحوارات اليومية بدرجة أن كل من يريد أن يبدو مطلعاً يمكن أن يتشبث بها بيسر. إن فورة الاستشراق ستخبو يوماً، وتتراجع كتقليعة ثقافية شائعة ليبقى هذا الموضوع الحيوي والمهم حقلاً للمتخصصين المتسلحين بالأدوات وأساليب التفكير والبحث الناجعة في هذا المضمار. هذا التكهن، كما أعتقد، يوازي ما حدث للموضوعات التي سادت، ساخنةً، في العقود الماضية ثم خبت كما تمت الإشارة إليها آنفاً. هذا المتوقع يمثل الحالة الصحيحة والصحية المطلوبة لكي تُجنب بعض الطارئين إساءة التمثيل وليّ الحقائق.

إنه لمن المفيد- في زحمة الخلط والاختلاط أعلاه - أن يباشر العقل الشرقي، العربي الإسلامي بخاصة، طرائق تعامل الاستشراق بتنوعاته وتشعباته، مع الشرق وبضمن الوضع الدولي المعاصر الذي يمكن أن يستقي جذوره من آراء أهم مشكّلي الرأي العام عبر العصر الذهبي للكولونياليات الأوروبية. لذا وجدت من المناسب أن أخصص هذا الجهد لرصد وتحليل عدد من نتاجات ما يسمى بـ «الاستشراق الأدبي» بمعنى آراء قادة الرأي في القرن التاسع عشر، هؤلاء الذين لم يتناولوا الشرق كـ «صنعة»، كما قال بنجامين دزرائيلي (وعدد هؤلاء كبير للغاية)، وإنما هؤلاء الذين كانت دراساتهم للشرق تخضع لدوافع وإرهاصات فكرية بحتة، بغض النظر عن وقوع كتابات بعضهم في «دائرة سحر» الاستشراق المحترف. أما الإشارات الأخرى للمستشرقين المحترفين، فإنها (في الغالب) تصب في تشكيل صورة لخلفية فكرية خدمت مهاداً لآراء المؤلفين موضوع هذا الكتاب.

القسم الأول

أُطــر نظــرية وتــاريخيــة

الفصل الأول

تشكيل الصورة: معوقات الإدراك
ما بين العصر الوسيط وعصر النهضة

«لأن نفهم ماذا أراد [محمد (ﷺ)] بالعالم، وماذا أراد ويريد العالم به، هل سيكون هناك سؤال تجدر الإجابة عنه أكثر أهمية من هذا. إن افتراضاتنا عن محمد . . . تبدأ الآن لتكون بعيدة المنال بالفعل بالنسبة إلى كل إنسان. فالأكاذيب التي كان الحماس الحسن النية قد كومها حول هذا الرجل صارت الآن مخزية لنا فقط . . . وها قد جاء الوقت الذي يفرض علينا أن نتخلص من هذا كله، ذلك أن الكلمة التي تفوّه بها هذا الرجل غدت اليوم دليلاً لحياة مائة وثمانين مليون إنسان ولاثني عشر قرناً. هذه الملايين خلقها الله كما خلقنا. ولا يوجد، حتى هذه الساعة، عدد أعظم من مخلوقات الرب ممن يؤمن بأية كلمة أياً كانت أكثر من هؤلاء الذين يؤمنون بكلمة محمد. فهل لنا أن نفترض أن الأمر برمته لم يكن أكثر من خدعة روحية بائسة، تلك التي يعيش ويموت تحت ظلّها مثل هذا العدد العظيم من مخلوقات الجبار؟ أنا، من ناحيتي، لا يمكن أن أقبل بمثل هذا الافتراض»[١].

ـ توماس كارلايل

أنه لمن السذاجة بمكان الاعتقاد (الذي يسود البعض من القرّاء) بأن فكرة الغرب عن العرب والإسلام تتجذّر في العصر الذهبي للتوسع الاستعماري الأوروبي فقط (إبان القرن التاسع عشر بخاصة)، ذلك أن مثل هذا الاعتقاد يغضّ النظر عن

(١) Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, edited by W. H. Hudson (New York: Dutton, 1973).

حقب كاملة من تاريخ أوروبا الذي بقي يمور بالأفكار الخاطئة والتصويرات المشوّهة حول هذا الموضوع الحساس الذي تتزايد أهميته اليوم على نحو خاص نظراً إلى الدعوات المعاصرة والمتعددة للتلاقح والتناغم والتفاهم الثقافي بضمن ما يشاع من دعوات لـ «حوار الحضارات». وتأسيساً على هذا الافتراض القائل بأن القرون الممتدة بين الوعي الأوروبي المبكر بظهور الإسلام (مع فتوحات بلاد الشام بخاصة) من ناحية، وبين عصر الثورة الصناعية (الذي شهد تصاعد حركة الاستعمار الأوروبي) من الناحية الثانية، إنما تمثل المنبع والأساس لجميع الأخطاء والتشويهات التي شابت التلقي والفهم الغربيين للعرب (أمة) وللإسلام (ديناً).

ينبغي على المرء أن يرصد ويحلل تاريخ التأريخ الأوروبي للعرب والإسلام منذ العصر الوسيط حتى بدايات القرن التاسع عشر الذي شهد تعاملاً غربياً متعالياً معتمداً على دوافع الهيمنة على البلدان العربية وأقاليم العالم الإسلامي. ولأن الهدف من هذا الجهد هو إماطة اللثام عن حقائق ومسببات ودوافع إساءة الفهم الغربي للماضي العربي الإسلامي ولشواخصه البارزة، فإنه يجب على الباحث أن يتتبع وبدقة متناهية تاريخ تطور الفكرة الأوروبية عن هذين الموضوعين، بغض النظر عمّا قد يخدش مشاعر المرء، عربياً أكان أم مسلماً، في سبيل إدراك الأفكار الخاطئة التي ترسبت في قعر العقل الغربي، تلك الأفكار التي بقيت أوروبا تنوء تحت أعبائها لعصور طوال حتى قدوم عصر الثورة الصناعية والتوسع الاستعماري الذي شهد انتقال ترسبات الماضي المشوّه إلى الإدارات الأوروبية وإلى قادة الرأي ومصممي السياسات من خلال حركة الاستشراق المنتشية وقتذاك، برغم الميل إلى الموضوعية.

أوروبا الوسيطة وحقائق الجوار العربي ـ الإسلامي الخانق

يمكن ببساطة تفسير مسبّبات تواصل الحذر الأوروبي من العرب والإسلام وطاقاتهما الكامنة من خلال استحضار أوروبا القديمة وحقائق إحاطتها من قبل العالمين العربي والإسلامي من أغلب الجهات على نحو خانق. فعبر الحقبة الممتدة من القرون الوسطى المبكرة حتى بدايات عصر الثورة الصناعية، بدت أوروبا محاطة بعالم إسلامي شديد المراس عسكرياً. وهو عالم متكوّن إما من العرب أو من الأقوام المسلمة التي تعد أقواماً مستعربة. لقد كانت أوروبا حينذاك، قبل اكتشاف أمريكا وفتح قناة السويس، تشعر بأنها مخنوقة إما بعالم الإسلام أو بـ «الصحاري» المتجمدة الجرداء. لقد كان شمالها مغلفاً بأقاليم ثلجية شاسعة، بينما مثّل المحيط الأطلسي (الذي كان يُعد نهاية العالم) كامل حدودها الغربية. ومن ناحية ثانية، كانت حدود أوروبا العصر

الوسيط المتبقية إسلامية بالكامل: فجنوبها متكون من البحر المتوسط الذي كانت تمخره الأنشطة البحرية العربية (تجارية وعسكرية) بدرجة أنه بدا وكأنه «بحيرة «عربية، وبخاصة بعد الفتوحات العربية والإسلامية لإسبانيا وصقلية وأراضٍ أخرى في آسيا الصغرى واليونان وشرقي أوروبا. أما حدود أوروبا الشرقية فكانت في تماس مباشر مع أقوام مسلمة في الغالب، أو أقوام مرتحلة أسلمت في ما بعد كالمغول والقبائل التركمانية.

أوروبـا بين التحديين العسـكري والفـكري

لقد بدأ التحدي العربي الإسلامي لأوروبا الوسيطة تحدياً عسكرياً في جوهره. لهذا السبب برز التوكيد على «السيف» الإسلامي في أدبيات ذاك العصر. ولسوء الطالع، تمت كتابة معظم التواريخ الأوروبية المبكرة للإسلام تحت ظل هذا الخوف من الطاقات العسكرية العربية الإسلامية. وقد تلونت أولى الاستجابات الأوروبية الوسيطة للإسلام بألوان هذا التحدي العسكري الذي تسبب للأوروبيين بالخوف والهلع. ففي الوقت الذي كان فيه الباحثون الأوروبيون يكتبون عن الإسلام وعن رسوله الكريم محمد بن عبد الله (ﷺ)، كان هاجس الخطر العسكري والمباغتة يختلط مع شعور ملحاح بالنقص والضعف، وبخاصة بعد تطوّر واستقرار الخلافة العربية الإسلامية. وهو شعور لا يمكن لأي باحث متخصص في الحقبة أن يخطئه. لقد تبلورت الحال كظاهرة تفوق شامل: فبينما كانت أوروبا إقليماً زراعياً ورعوياً تمتطيه الخرافات، ويتلاعب به رجال دين يروّجون صكوك الغفران، كان العالم الإسلامي يمثل الوريث الحقيقي لحضارات القدماء الكلاسيكية، شرقية أكانت أم غربية (إغريقية). وكانت المراكز الحضرية العالمية الكبرى مثل بغداد والبصرة والقاهرة ودمشق، إضافة إلى مدن وحواضر الأندلس المجاورة لأوروبا، لا تمثل رموزاً للتقدم الاقتصادي والتجاري فحسب، بل مثّلت كذلك الازدهار عبر بروز أعظم مفكري العصر ومدارسه ومراكزه العلمية.

وكانت أهم أسماء العصر الوسيط (في المنطق والجغرافية والكيمياء والفلسفة والطب وغيرها من العلوم والمعارف الموسوعية) أسماءً إسلامية في الغالب: ابن سينا وابن رشد والفارابي والكندي وابن الهيثم من بين آخرين، وهي أسماء عظيمة شكلت أسباب تفاخر الحضارة العربية الإسلامية وعناوين خيلائها عبر العصر الوسيط، بينما جسدت هذه الأسماء نفسها علامات تخلف أوروبا بسبب عدم توفر ما يضاهيها في ذلك العصر المظلم. لقد كتب أحد باحثي العصر الوسيط المعروفين، روجر بيكون (Bacon)، موضحاً مسلّمة لا جدال فيها، قائلاً: «إن الفلسفة هي الحقل

الخاص بالمؤمنين [المسلمين]: نأخذها كاملة منهم»[٢]. أنه ليس من المصادفات الغريبة أن يُروى بأن واحدة من سفارات هارون الرشيد إلى ملك الفرنجة، شارلمان، كانت تحمل هدية هي عبارة عن ساعة آلية تعبيراً عن التقدم العلمي في العصر الذهبي للخلافة العباسية. وعلى الرغم من أن هذه هي «رواية» قد تصدق وقد لا تصدق، فإن مجرد تداولها مشحون بالدلالات وبمؤشرات التفوق. لقد بقي السيف العربي والإسلامي على امتداد المرحلة الطويلة ما بين القرنين السابع والسابع عشر الميلاديين مدعوماً بأعداد كبيرة من العلماء والفلاسفة والجغرافيين العرب والمسلمين. ولهذا تواصلت اللهجة التحذيرية والاحترازية المشوبة بالخوف في عصر التنوير الأوروبي، إذ عبّرت عن التوجس والقلق من قدرات العالم الإسلامي التي يصعب التكهن بحجمها، كما هي عليه الحال مع المؤرخ غيبون (Gibbon) الذي كتب مخاطباً مجايليه: «لا ينبغي لهذا الإحساس بالأمن الذي لا جدال فيه أن ينسينا إمكانية ظهور أعداء جدد وبروز أخطار غير محسوبة تطلق من شعب مغمور، شعب قد لا نجد له أثر على خارطة العالم. لقد بقي الساراسين [العرب]، الذين مدوا فتوحاتهم بين الهند وإسبانيا طي النسيان. . . حتى نفخ محمد في أجسادهم الخشنة روح الحماسة»[٣].

«الجهل» ومسببات الخوف من الإسلام

إنه لمن نافلة القول أن نلاحظ بأن الحذر الغربي غالباً ما كان ينطلق من غياب قنوات التواصل بين العالمين الإسلامي والأوروبي، وهي حال آلت إلى انتشار الجهل وضعف المعرفة. ومن الطريف أن نرى بأنه عبر الحقبة الطويلة الممتدة بين ظهور الإسلام حتى نهاية القرن العاشر الميلادي (حوالى أربعة قرون) لم تكن أوروبا تعرف بأن المسلمين يؤمنون بعقيدة التوحيد، كما هي حال عقائد اليهود والنصارى. وبسبب بروز الإسلام، حدثاً تاريخياً يحتك بأوروبا على نحو مباشر، سارع الكتّاب الأوروبيون في هذه المرحلة إلى البحث عن مواد تساعدهم على فِهم العرب والإسلام. ولأنهم لم يجدوا شيئاً يسعفهم في أول الأمر، اعتمد هؤلاء على الوثيقة الوحيدة المتاحة لديهم آنذاك وهي الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. وإلى هذا تُرد أصول عدم تمكن الأوروبيين من التمييز بين الإسلام والعرب، ذلك أن هؤلاء الباحثين الإنجيليين حددوا أنفسهم في أطر البحث عن فكرة (مهما كانت أولية وبسيطة) عن العرب الذين كانوا أول الأقوام التي احتضنت الإسلام. وظهرت خلاصات البحث الإنجيلي

---

(٢) مقتبس عن: R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), p. 59.

(٣) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ١٣.

على نحو مبتسر وغير مقنع: فالعرب هم قوم يتحدّرون من صلب إسماعيل، الرجل الذي كان يجوب الصحراء. لهذا ظهر العرب للذهنية الأوروبية بهذه الصفة الوحيدة الجانب فقط، أي أنهم هؤلاء الذين جاءوا من الصحراء محملين بتراثها وبتركة جدهم الكبير الذي يصفه الكتاب المقدس بقوله: «إسماعيل رجل برّي وضع يده ضد أيادي جميع الرجال»(٤).

ومن الطريف أن يلاحظ المرء الكيفية التي تمت بموجبها عملية تنميط مثل هذه الأفكار في العقل الغربي لتتقطر في دواخله عبر القرون التالية، إذ تمّ التوشيج بين شخصية إسماعيل المرتحل (ابن البادية) وبين المقاتل الصحراوي الجوّال المسلم والشديد المراس. ويمكن ملاحظة صورة (إسماعيل التائه) في الصحراء حتى وقت متأخر في كتابات رجال فكر كبار من عيار توماس كارلايل (Carlyle) الذي عبّر عن إعجاب رومانسي بشخصية إسماعيل من خلال تشبيه بحث بطلة «الأوتوبايوغرافي»، تويفلز دروخ (ومعنى الإسم بالألمانية: ضغط الشيطان)، ببحث إسماعيل المضني من أجل الحصول على الحقيقة المطلقة. وهنا تجد الصحراء العربية صدى لها في «صحراء» بريطانيا الفيكتورية، بماديتها وجفافها الأخلاقي، بحسب منظور كارلايل.

وقد أدى البحث الإنجيلي بمؤرخي العصر الوسيط ومن خلفهم من أصحاب الحوليات إلى التمسك بفكرة أخرى لا تقل نمطية وتشويهاً عن سابقتها: وهي اعتبار ظهور الإسلام «غضباً إلهياً» على عالم مسيحي متشرذم طائفياً يعاني عدم تمسك المسيحيين بدينهم وبكنيستهم. وقد شهدت إسبانيا ظهور هذه الفكرة قبل غيرها من بقاع أوروبا بسبب خضوعها للسيطرة العربية الإسلامية لمدة لا تقل عن ثمانية قرون، إذ ذهب كتّابها الأكليريكيون إلى اعتبار الإسلام علامة من علامات الغضب الإلهي الذي يسبق ظهور المسيح الدجّال/ الكاذب. ولا ريب في أن حقب النكوص والتراجع في أوروبا (كما هي الحال في غيرها من بقاع الأرض) تشهد لجوء الناس إلى خرافات المشعوذين والسحرة والدجالين من قرّاء الغيب والطالع.

لقد ظهر صدى قوي لرؤى ونبوءات الكتّاب الإسبان عبر أوروبا وعلى صفحات كتّاب ومؤرخين متأخرين نسبياً، كما كانت عليه الحال في التاريخ الذي خطّه همفري بريدو (Prideaux). لقد عدّ هذا المؤرخ ظهور الإسلام تعبيراً عن غضب إلهي مسلط على مسيحية متشرذمة ومفتّتة إلى طوائف. حتى مؤلفي وكتّاب القرن

(٤) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ١٧.

التاسع عشر (أي كتّاب عصر الثورة الصناعية، الذين كانوا يدّعون الموضوعية (من أمثال نيومان (Newman) وإرفنغ (Irving) كانوا قد عكسوا مثل هذه الفكرة الخاطئة عند تناولهم للخلافات وللجدل القائم بين الطوائف المسيحية، وبخاصة بقدر تعلق الأمر بالكنائس الشرقية بوصفها من العوامل المخربة المهمة التي ساعدت على التوسع السريع للإسلام على حساب أمم كانت تّعد مسيحية في السابق. ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الذي لعبه المؤرخون البيزنطيون في تكريس الجهل بالإسلام وبعقائده إبان العصر الوسيط، إذ إنهم خطوا أهم كتاباتهم في هذا الموضوع عبر مرحلة التهديد الإسلامي للإمبراطورية البيزنطية[٥].

لقد غذّى هؤلاء الكتّاب الخيال الأوروبي الشعبي بالعديد من التشويهات وعلى نحو واسع بدافع مقاومة المد العربي الإسلامي. ولم تفلت شخصية الرسول الكريم (ﷺ) من هذه الحملة التشويهية، إذ عدّوه «ساحراً» قُدر له أن يهدم صرح المسيحية من خلال مغازلة دينه للرغبات الجسدية واستثماره لحب القبائل البدوية للغنائم وللسبايا، بحسب ادعائهم. لقد وصل تشويه شخصية الرسول (ﷺ) حداً من الضغينة المتعامية، أنه كان يُستحضر مع جنوده العرب كأشباح لإيقاع الرعب والخوف في قلوب الأطفال الأوروبيين عندما لا يمتثلون لأوامر الآباء أو المعلمين[٦] وللمرء أن يتخيل تعمق ما غُرس في نفس الطفولة الأوروبية من تصويرات مشوّهة مذّاك، وكيف تواصلت هذه التشويهات من جيل لآخر عبر القرون حتى الآن.

الحملات الصليبية محطة لمراجعة التراث: الإسلام ديناً توحيدياً

لم تعرف أوروبا أن الإسلام هو دين خارج نطاق الوثنية إلا مع الحملة الصليبية الأولى. لقد أدت هذه الحملة على نحو التخصيص، فضلاً على تزايد حركة التجارة وتعاظم أعداد المرتحلين بين الجانبين[٧]، إلى «اكتشاف» أوروبا، للمرة الأولى في تاريخها، شيئاً من عقائد الإسلام الأساسية. كما كانت هذه هي المرة الأولى في تاريخ

---

(٥) للمزيد من المعلومات حول الجهل الذي هيمن على كتابة التواريخ البيزنطية، انظر: Steven Runciman, «Byzantine Historians and the Ottoman Turks,» in: Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East,* Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962), pp. 271-276.

(٦) Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, p. 29.

(٧) حول كتابات الارتحال في العصر الوسيط إلى المشرق العربي وفلسطين بخاصة، انظر: Dhia Al-Jubouri, «Precursors of Orientalism: Early English Pilgrims in the Arab East,» in: Muhsin J. Al-Musawi, ed., *Orientalism: Comparative Culture Book Series,* vol. 3 (Baghdad: Cultural Affairs, 1989), pp. 127-128.

حركة تسجيل التاريخ الأوروبي للإسلام والعرب التي شهدت التعامل مع النبي محمد (ﷺ) بوصفه رجلاً صادقاً ومخلصاً في عقائده. رجل لم يدّعِ شيئاً أكثر من كونه نبياً مرسلاً من الله، وليس قائداً مؤلهاً كما كانوا يعتقدون في ما سبق. وهكذا بدأت الأفكار والمفاهيم الخاطئة، تلك المفاهيم المعتمدة على الرؤى المستوحاة من الكتاب المقدس، تتلاشى وتزول. لقد كان اعتبار الإسلام تواصلاً للتقليد الديني التوحيدي اليهودي ـ المسيحي (السامي) سبباً لإعادة النظر في الأفكار الأوروبية المتوارثة على نحو أكثر موضوعية. ولكن هذا المنظور الجديد «الطازج» للإسلام أفرز نتيجة عرضية سلبية جديدة مرة أخرى، مفادها الإدعاء بأن الإسلام إنما هو «هرطقة مسيحية»، بل هو «الهرطقة الأكبر» على نحو الإطلاق.

لقد ذهب بعض الكتّاب اللاتينيين إلى أن دين محمد (ﷺ) إنما هو دين توحيد، دين لم ينكر أنبياء الكتاب المقدس السابقين. وقد عكس التاريخ الذي كتبه أوتو أوف فريزنك (Otto of Freising) هذه الفكرة الجديدة عن الإسلام بقوله: «لقد صار معروفاً لدينا أن العرب جميعاً يعبدون إلهاً واحداً، وهم يعترفون بشرعية العهد القديم وبطقس الختان الذي جاء به هذا الكتاب، بل إنهم لا يقذفون المسيح بوصفه رسولاً من الرسل». ولكنه ما يلبث أن يستمر بقوله «إن هذا المعتقد بحد ذاته كافٍ لاستبعادهم عن طريق الخلاص، وهو يتمثل في إنكارهم أن يسوع المسيح هو الرب أو ابن الرب، ناهيك عن تقديسهم لمحمد الذي يغويهم بوصفه نبي الله الأعظم»(٨). لقد كان واحداً من أهم أسباب الاعتقاد بأن الإسلام يمثل هرطقة مسيحية اكتشافُ أوروبا أرقام الأعداد الهائلة من سكان العالم من الذين يعتنقون الإسلام. لقد كانت هذه الحال عصية على فهم العقل الأوروبي آنذاك، الأمر الذي اضطر أمثال هؤلاء الكتّاب إلى إحالة العقائد الإسلامية إلى المسيحية، بوصفها عقائدَ مسيحية الأصل ولكنها محرفة. وهكذا جُيّر الإسلام إلى المسيحية، بينما عدت فضائله فضائلَ مستقاة من سجايا العقائد المسيحية.

ولكن النظرة إلى الإسلام بوصفه هرطقة مسيحية لم تكن تخلو من الإيجابية، وإن كانت محدودة، ذلك أن بعض الكتّاب اعتبروا المسلمين أقرب من غيرهم إلى المسيحية. لهذا، تأمل رجال من أمثال روجر بيكون ووليم الطرابلسي (William of Tripoli) فكرة مبتكرة مفادها: بما أن الإسلام هو «اشتقاق» من المسيحية، إذاً هو ليس بدين بعيد عن طريق النجاة. في عام ١٢٧٣، كتب وليم الطرابلسي يقول: «على الرغم من أن إيمان المسلمين مغلف بالأكاذيب ومُزوّق بالتخيلات، فإنهم قريبون من الإيمان

---

(٨) نقلاً عن: Southern, Ibid., p. 36.

المسيحي، كما أنهم ليسوا بعيدين عن طريق الخلاص»[٩]. ولكن على الرغم من الآمال الوردية التي أوحت بها هذه الفكرة الجديدة للمفكرين الأوربيين (في أن الإسلام سيذوب يوماً ما في بوتقة المسيحية) فإن هذا التناول للإسلام قاد إلى فكرة نمطية أخرى في حركة تسجيل التاريخ العربي والإسلامي في أوروبا. ومفاد هذه الفكرة هو أن النبي محمد (ﷺ) كان قد استثمر معرفته بالمسيحية واليهودية من خلال عدد من «أصدقائه» النصارى واليهود (على حد ادعائهم) على سبيل تأسيس دينه الجديد. وقد تواصل هذا الافتراض الخاطئ حتى القرن التاسع عشر، فكان بدرجة من الرواج والقبول أن كارلايل (في محاضرته الذائعة الصيت: «البطل نبياً: الإسلام: محمد») اضطر للدفاع عن محمد (ﷺ) لتفنيد التهمة القائلة بأن بحيرى الراهب (Sergius) كان قد لعب دوراً في تلقينه دروساً في المسيحية إبان رحلته الشهيرة إلى الشام عندما كان صبياً مع عمه أبي طالب.

فرضيــة أن الإســلام هو «محاكاة» للمسيحية

لقد تفرعت فرضية التأثر الإسلامي بالعقائد المسيحية إلى عدد من التشعبات والافتراضات الجديدة إبان القرن الرابع عشر الميلادي، إذ لم يكن من الغريب أو اللامنطقي الإدعاء بأن الإسلام إنما هو محاكاة فاشلة أو مضحكة (Parody) للمسيحية. وقد تمادى بعض رجال الكنيسة الوسيطة في تخيلاتهم هذه حد الادعاء بأن محمداً (ﷺ) كان في بداية حياته «كاردينالاً» مسيحياً: هو الكاردينال الذي عمد إلى التمرد ضد الكنيسة الرومية بسبب حرمانه من منصب البابوية، مؤسساً مسيحية مشوهة كدين جديد يكون هو على رأسه[١٠]. كما شهدت هذه الحقبة ظاهرتين لافتتين للنظر: أولاهما، بروز وتعاظم الانقسامات الطائفية داخل الكنيسة في أوروبا؛ وثانيتهما، تزامن هذه الانقسامات مع الفتوحات الإسلامية في الاتجاه الجغرافي المعاكس لأوروبا، أي باتجاه الهند وأعماق آسيا.

لقد أدت الظاهرة الثانية إلى تهدئة وتسكين الخوف من الإسلام وقدراته العسكرية نسبياً، بينما أدت الظاهرة الأولى إلى بروز واحدة من أهم طرائق التعامل مع الإسلام في أوروبا ما قبل الثورة الصناعية. وتتلخص هذه الظاهرة في استخدام الإسلام سلاحاً في الجدالات والانقسامات والفتن الطائفية التي شهدتها أوروبا. فكانت هذه الفتن سبباً للارتداد إلى الأرشيف الموروث الزاخر بالمفاهيم الخاطئة حول

(٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤.

الإسلام لتوظيفه فيها، ليس في سبيل مهاجمته ودحضه، بل في سبيل تشبيه الطوائف والعقائد المسيحية المناوئة به وبعقائده. لقد تم التركيز، مثلاً، على فكرة الميل الإسلامي للانغماس في الملذات الجسدية والانهماك بالعنف والإرهاب كتهم لأتباع الكنيسة المنافسة. وعندما تعاظمت هذه الجدالات والخلافات الطائفية بين رجال الكنائس الأوروبية المتنافرة، زاد هذا التوظيف السيئ والمشوّه للإسلام سوءاً، الأمر الذي أدى إلى تعميق الأخطاء وترسيخ الصور الممسوخة داخل أعماق الذهنية الأوروبية، وكأن هذه الأخطاء والصور هي حقائق لا جدال فيها.

وهكذا تمّ اعتبار الميل الجسدي والدنيوي (المتمثل في تعدد الزوجات، بحسب منظورهم) صفة إسلامية لا خلاف عليها دون محاولة فهم فلسفتها. وكان كل ما يعدّونه من جوهر الإسلام يبدو نقيضاً للعقائد المسيحية: فبينما كان جون ويكلف (Wycliffe) يهاجم بعض رجال الكنائس المنافسة بوصفهم «محمديين غربيين»، فإنه كان يُرسي أساس استثمار الإسلام (مشوهاً) كسلاح في الصراعات الطائفية الأوروبية. يتنبأ هذا الكاتب بلهجة تحذيرية، قائلاً: «سوف ينمو هذا الدين المضاد حتى يعود القساوسة إلى فقر يسوع المسيح، وإلى المسيحية كما كانت أصلاً»[١١]. وبهذه الطريقة رسخ الجهل «فنتازيا» أوروبية تعد الإسلام نقيضاً للمُثل الأخلاقية المسيحية.

«السـيف» أداة الإســلام الوحيدة!

لقد تمّ استقاء الأفكار المشوّهة التي مرَّ ذكرها من التواريخ والحَوليات العدائية التي كتبها رجال دين مهووسون بالخوف من التوسع الإسلامي، رجال مدفوعون برغبة عارمة لمقاومة الاندفاع العسكري الإسلامي نحو العمق الأوروبي. وقد عمد أمثال هؤلاء من الكتّاب (لغرض مهاجمة الإسلام) إلى تشويه العرب، مادة الإسلام، الذين ظهروا «أمة واحدة لأول مرة في التاريخ» مع الرسالة الإسلامية. لم يكن العرب حتى ظهور الإسلام سوى عنصر منسي نسبياً، إذ كان الإسلام وراء وضعهم في بؤرة الاهتمام العالمي، محولاً إياهم من قوم يأتي ذكرهم طافياً في إشارات منثورة على صفحات الكتاب المقدس بشكل عابر إلى فاتحين للعالم القديم. واختلطت هذه الفكرة، بطريقة ما، مع تصويرات الرسول (ﷺ) بوصفه رجلاً عربياً ظهر من بين هؤلاء العرب لتحقيق تطلعات قومية «شوفينية». كانت هذه الفكرة جزءاً من المنظومة الفكرية الأوروبية الخرافية حول الإسلام والعرب. لقد كانت طريقة تشويه شخصية الرسول الكريم (ﷺ) تتلخص في تصويره على شكل داهية وجد في جزيرة العرب

(١١) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٧٩٨.

المهاد المناسب لإطلاق دعوته الجديدة التي تتواءم مع الميل العربي للملذات الحسية وللمبارزات اللفظية والقتالية. ومن ناحية ثانية، تم تصوير الرسول الكريم محمد (ﷺ) ملكاً يحف به عدد من «المستشارين» من مختلف الأديان والمعارف. وتأسيساً على ثنائية «المسيح ـ المسيحية»، جرى الاعتماد على ثنائية «محمد ـ المحمدية» (بالقياس الأوروبي التمحور). وهكذا أُعتُمِدت هذه الثنائية، ليس فقط لغمط معنى لفظ «الإسلام» فحسب، بل كذلك لتوشيج هذا الدين الحنيف بالعنصر العربي وكأنه دين قومي أسسه رجل طموح واحد لتحقيق مآرب فردية وأسرية وقومية.

وحوالى نهايات القرن الخامس عشر أخذ الباحثون الغربيون بالانهماك في ابتكار الطرق والأساليب التي يمكن من خلالها شلّ السيف الإسلامي وتحييده، بوصفه الأداة «الوحيدة» لهذا الدين، متناسين مبادئ الإسلام العقائدية الفاضلة. لقد ذهب بعضهم إلى أن أفضل طريقة لمقابلة السيف تكمن في المواجهة، أي في استلال السيف ومبارزة المسلمين ومقاومتهم ودحرهم. هكذا تمّ تبرير الحملات الصليبية. وذهب آخرون إلى إمكانية تحييد السيف الإسلامي من خلال إقناع المسلمين بالجلوس على مائدة التفاوض في مؤتمر[١٢]، إذ يتفوق المسيحيون الأوروبيون على المسلمين العرب في مضامير الجدل والتمنطق والمناظرات. وكما ظن هؤلاء، خاطئين، فإن مثل هذا الحوار يمكن أن يقنعهم ثم يؤول إلى كسب المسلمين لاعتناق المسيحية بالجملة. ولأن أوروبا لم تكن قادرة على إدراك جاذبية الإسلام الروحية والأخلاقية الحقيقية، فإنها لم تجد أمامها سوى التشبث بالمفهوم الخاطئ الذي يفيد بأن الإسلام هو دين السيف الذي ينتشر بالقوة وليس بالإقناع والتبشير.

الإسلام «سلاحاً» في الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت

ومرة ثانية تمّ استرجاع التراث الأوروبي المشوّه عن الإسلام لاستخدامه في الجدل المحتدم ضد رجال الكنيسة الكاثوليكية بعد فترة الإصلاح الديني التي أطلقها مارتن لوثر من ألمانيا. لقد استثمر رجال الدين البروتستانت الإسلام على نحو خاطئ، بوصفه رمزاً للنزعة الأنانية والتملكية، متهمين أقرانهم من الكاثوليك بالدنيوية والمادية. لهذا رأى هؤلاء في صورة العرب المسلمين المشوهة تطابقاً مع صورة رجال الكنيسة الكاثوليكية. ويمكن هنا استذكار تصوير الشاعر دانتي (Dante) للرسول الكريم (ﷺ) في الجحيم *(Inferno)* الذي جاء لغرض مخاطبة رجل دين أوروبي معاصر كان يدّعي بصفات تفوق صفاته. لقد ظهر النبي (ﷺ) في هذا العمل الأدبي الشهير

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

كي يقدم رسالة إلى هذا الرجل الأوروبي «المتنبي» المسمى دولسينو، يحذره فيها من مغبة انغماسه وأتباعه من المنشقين عن الكنيسة في الملذات الجسدية[١٣]. لقد تصاعدت الضغائن بين الكاثوليك والبروتستانت على هذا النحو بدرجة أن ألفاظاً مثل «إسلام» و«عرب» اكتسبت دلالات سلبية تلقائية عبر هذا الجدل: فكانت كلمة «محمد» تذكر مع العبارة التالية: «الذي نرتعد لذكر إسمه». وهكذا كررت الأدبيات البروتستانتية، من ناحيتها، فكرة مقارنة بابا روما بنبي مكة[١٤].

لقد كان الإسلام في أوروبا سلاحاً ذا حدين: إذ تم استخدامه أداة في الصراعات الطائفية في أزمنة الهدوء والسلام عبر مناطق الثغور والحدود مع العالم الإسلامي، ولكنه كان في أزمنة المجابهات العسكرية مع الأمم المسلمة سبباً في جمع وتوحيد الفرقاء الأوروبيين بغضّ النظر عن طوائفهم وصراعاتهم الداخلية. ومن الطريف أن يلاحظ المرء أن ما تسمى اليوم بعصر «النهضة» و«الأنوار» كان في حقيقة الحال عصوراً مظلمة بقدر تعلق الأمر بالفهم والإدراك الغربي للإسلام. لقد كانت التواريخ المضادة للعرب وللإسلام تكتب بعجالة منقطعة النظير وقتذاك بهدف تعبئة الأوروبيين وعواطفهم باتجاه احتواء «الخروقات» الإسلامية. وطوال القرنين السادس عشر والسابع عشر بدأ نجم ما يطلق عليه بـ «العدو العربي» بالأفول ليحل محله نجم «التركي البربري»، كما كانوا يسمون الدولة العثمانية الناشئة والمتضخمة حقبة ذاك.

لقد كان الخطر العثماني، على الجبهتين الهنغارية واليونانية بشكل خاص، بدرجة من التأثير أن المؤرخين الأوروبيين في عصر النهضة شهدوا نقلة في بؤرة اهتمام كتاباتهم منتقلين من الحقد على عرب صدر الإسلام إلى أتراك عصرهم، في محاولة لفهم ومقاومة مسألة تطورهم من أقوام قبلية بدوية مرتحلة هائمة في أواسط آسيا إلى بناة إمبراطورية كبرى متوسعة نحو دواخل أوروبا. وحيث كان المؤرخون البيزنطيون المتأخرون يقبعون تحت وطأة الضربات التركية أيام انتصارات الأتراك المبكرة، كانت مؤلفاتهم حول الإسلام تخفق دائماً في بلوغ المعالجات الجادة والموضوعية[١٥]. ولكن برغم الشعور بحالة الطوارئ التي تفرضها موجبات إيقاف العدو التركي، وهي حال كانت تعصف بالمناطق الأوروبية الجنوبية والشرقية

(١٣) Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, edited by Edmund Gardner, Everyman's Library (London: Dent, 1967), pp. 118-119.

(١٤) W. Montgomery Watt, «Carlyle on Muhammad,» *Hibbert Journal*, vol. 52 (1954-1955), p. 249.

(١٥) Runciman, «Byzantine Historians and the Ottoman Turks,» pp. 271-276.

الحدودية وبقاعات الفاتيكان في آن واحد، بقي عدد آخر من الكتّاب الأوروبيين مبتعدين نسبياً عن الخطر الداهم، إذ صبَّ هؤلاء اهتمامهم على تاريخ الخلافة وقصة الإسلام بوصفهما تحدياً فقهياً. يهمنا هؤلاء المؤرخون، ليس فقط لأنهم تمكنوا من تقطير الأفكار الوسيطة البالغة التشويه في الذهنية الشعبية الأوروبية، بل كذلك لأنهم كانوا حلقة وصل بين تراث القرون الوسطى الملبد بالغيوم من ناحية، وبين كتابات القرن التاسع عشر، المائلة إلى الموضوعية نسبياً من الناحية الثانية. وليس من المبالغة القول بأن التواريخ الأولية التي اعتمدها عصر الثورة الصناعية واستشراقه المزدهر كانت ثلاثة: وهي التواريخ التي كتبها كل من بريدو وأوكلي (Ockley) وسيل (Sale). إنها تواريخ اعتصرت خلاصة تراث عصر النهضة، برغم عدم انفلاتها من تشويهات العصر الوسيط. هذه التواريخ الثلاثة تخدمنا كخزائن للبيانات والمعلومات التي كمنت خلف استشراق القرنين التاسع عشر والعشرين على ساحلي المحيط الأطلسي الشرقي والغربي.

همفـري بريدو: بلوَرة التـراث المشوّه

يمكن للمرء ملاحظة الموقف المعادي والحذر نحو الإسلام بسهولة في تشويهات همفري بريدو (Prideaux) (١٦٤٨- ٢٤) الذي عكست تورخته لمرحلة صدر الإسلام أهم المفاهيم الأوروبية الشائعة في ذلك العصر. ويجسد عنوان كتابه، بحد ذاته، هذا التشويه المتعامي **الطبيعة الحقيقية للدجل** (١٦٩٧)، إذ يشكل الجزء الأول من هذا الكتاب، «حياة محمد»، السرد التاريخي الذي كان قد صمم أصلاً كجزء من كتاب أكبر بعنوان **تاريخ سقوط الكنيسة الشرقية**. ويبدو أن بريدو قد غيّر خطته الذهنية لتأليف هذا الكتاب نتيجة لملاحظته التفكك السريع والمخيف للكنيسة في عصره، نظراً إلى بروز طوائف وملل مسيحية جديدة مثل الربوبيين (Deists) والصاحبيين (Quakers) وسواهم. وقد تأسست فرضية كتابه هذا على اتفاق ضمني مسبق تشترك فيه جميع الطوائف المسيحية في أوروبا، مفاده اتهام الإسلام بالدجل باعتبار أن هذا الاتفاق المفترض هو شرط مسبق يمكن الانطلاق منه لإصلاح حال الكنيسة في أوروبا.

يدّعي المؤلف أن الله تعالى قد خلق الإسلام كعقوبة للمسيحيين الشرقيين بسبب ما طرأ على كنيستهم من انشقاقات في عصر ظهور الرسالة الإسلامية. ولهذا، يوحي المؤلف بوجود موازاة تاريخية بين المسيحية الشرقية التي استحقت عقوبة الرب وبين المسيحية الأوروبية في عصره بسبب ما تعاني منه من الانشقاقات والتشرذم الذي قد يقودها إلى مواجهة المصير ذاته. إذاً، هدف كتاب بريدو المركزي هو تحذير قرّائه من

مغبة التمادي في قبول الطوائف والكنائس الجديدة. لهذا قدم المؤلف الإسلام والمقاتلين العرب بوصفهم أداة الغضب الإلهي لمعاقبة مسيحيي الشرق الذين «استغرقوا مدة طويلة من الضغط على صبر ومعاناة الرب، محيلين هذا الدين المقدس [المسيحية] إلى جمرة من الجحيم. لذلك دفع الإله العرب ليكونوا أداة غضبه»(١٦). قد يبدو من المربك أن باحثاً ورجل دين بارزاً مثل بريدو كان بدرجة من الكراهية للإسلام أنه أخفق حتى في تشخيص أي بُعد روحي متسامٍ في شخصية الرسول الكريم (ﷺ).

لقد تمادى هذا الكاتب في القذف بشخصية النبي (ﷺ)، ملخصاً دوافعه الكامنة وراء تأسيس هذا الدين «المبتكر الجديد»، كما يلي: «أن يحكم بلاده وأن يشبع طموحه»(١٧) ويتبين من إعلان بريدو هذا، أنه قد أضاع نهج الحقيقة بسبب انجرافه في الحالة التشرذمية المقلقة والطارئة التي ألّف كتابه تحت وطأتها. لقد قدّم بريدو خلاصة رأيه في الإسلام، قائلاً بأن هذا الدين إنما هو «خدعة» «لا يمكن أن تتأسس إلا بالقوة والعنف، لأنها [خدعة] تعتمد رجالاً أشراراً كمؤسسين لها؛ فهي ترنو إلى إشباع المصالح الدنيوية، لأن عقيدتها هي الخطأ والزيف، ولأنها تعتمد الخداع والمكر لبروزها»(١٨).

إذا كانت هذه هي الفكرة الخاصة بالإسلام والعرب كما قدمها واحد من أبرز المؤرخين الذين جربوا حظهم في الكتابة في هذا الموضوع، فإنه يمكن للمرء أن يتكهن كم كان كارلايل مبرراً ومحقاً عندما راح يحتج بقوة ضد مثل هذه الآراء المشوهة حد وصفها بأنها آراء «معيبة لنا فقط». ولأن كارلايل كان يريد أن يقنع مستمعيه بأن القيادة البطولية، من النوع الذي جسّده محمد (ﷺ)، ما كانت لتحقق أهدافها إلا بوجود مواطَنة بطولية، فإنه وجد من الضروري بمكان أن يرد على آراء من النوع الذي قدمه بريدو. لقد ذهب الأخير إلى القول بأنه ما كان لمحمد (ﷺ) أن ينجح في تحقيق أهدافه لولا دعم شعب متعام بالحسية والغرائزية البدائية. وبكلمات أخرى، أراد بريدو أن يقول: لو أن الرسول (ﷺ) كان قد أعلن رسالته في مجتمع أوروبي لكان قد اضطر إلى مواجهة فشل مرير! وقد ذهب هذا المؤرخ إلى أن سرّ نجاحات محمد (ﷺ) كان يكمن في مغازلة اثنين من ميولات العرب الغرائزية الأساس،

---

(١٦) Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet. With a Discourse Annexed, for the Vindicating of Christianity from this Charge; Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age*, 10th ed. (London: W. Baynes, 1808), pp. vii-viii.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

وهما: القتال والشهوة: «لقد كان من اليسير لمحمد أن يسحب العرب إلى جانبه، ذلك أن شريعته سمحت بإشباع جميع تلك الشهوات والرغبات التي وجدهم مدمنين عليهما، إنها رغبات الشهوة والحرب»[19].

أوكلي: الخلافة كمؤسسة

بينما كان بريدو يركز على ظهور الإسلام في كتابه السيئ الصيت أعلاه، كان أوكلي يركز على اهتمام أوروبا الثاني في سلم الأهمية التاريخية، وهو موضوع الخلافة. وعلى الرغم من تحفظاته على تاريخ وآراء بريدو حول مرحلة صدر الإسلام، اعترف سايمون أوكلي (١٦٧٨-١٧٢٠) بهذا التاريخ ضمناً، إذ أن كتابه **تاريخ العرب** (١٧٠٨) يباشر السرد التاريخي من النقطة التي كان بريدو قد توقف عندها، وهي وفاة الرسول (ﷺ)، لكي يستأنف سرده حتى نهاية خلافة عبد الملك بن مروان. وتنطلق أهمية أوكلي من أنه أول من حاول اعتماد مخطوطات عربية كمصادر. وعلى نحو مناقض لحالة بريدو، لم يكن أوكلي مدفوعاً بحالة طارئة أو بغرض معاصر ملحاح، ذلك لأن كتابه لم يكن رداً على طائفة معينة كانت تهدد وحدة الكنيسة. لهذه الأسباب كانت المحاولة جهداً صادقاً باتجاه الموضوعية بحد ذاتها، على الرغم من سقوط المؤلف ضحية في فخ مخطوط مزور وهو، برغم هذا، مخطوط جعل من موضوع حماس العرب في الفتوحات الإسلامية المبكرة أكثر إمكانية للإدراك الأوروبي.

ولكن على الرغم من أن أوكلي كان يهدف إلى رصد ودراسة مسببات انهيار الكنائس الشرقية، فإن كتابه أظهر انزلاقاً مهماً في بؤرة الاهتمام الغربي باتجاه قصة الفتوحات وإبراز أفعال الشجاعة والإيمان التي عكسها المقاتلون العرب في فتوحات بلاد الشام على نحو خاص. إن هذا التطور الذي تحقق في كتاب أوكلي كان قد عبّد الطريق أمام اهتمام الكاتب الأمريكي واشنطن إرفنغ بالفتوحات وإعجابه بالمنتصرين العرب. وبينما بدا العرب في تاريخ بريدو السابق الذكر وكأنهم رجال مدفوعون بالغرائز وبشهوات الاستحواذ، ظهر هؤلاء في كتاب أوكلي رجالاً عظاماً حققوا أفعالاً مهمة، «كأي شعب يحيا تحت هذه السماء»[20].

ومع أوكلي برزت على السطح ظاهرة مهمة في تاريخ التأريخ الأوروبي للعرب

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٠) مقتبس عن: P. M. Holt, «The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale,» in: Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*.

والإسلام، وهي ظاهرة الإعجاب المتنامي بالعرب وبالإسلام وبمنجزهما التاريخي، وبخاصة في الحقل العسكري. لهذا اضطر بعض الكتّاب إلى تورية إعجابهم هذا عن طريق تغليفه بالقذف والسباب المصطنع. لقد كان من المحال لرجل مثل أوكلي أن يتعامل مع الإسلام بموضوعية مطلقة في مهاد ثقافي مضاد دون الاستهلال بمهاجمة الإسلام وعقائده تطميناً للعامة من القرّاء بالتزام المؤلف بالصيغ المقبولة في مهاد أوروبي. لهذا السبب، غالباً ما كانت فضائل الرسول الكريم (ﷺ) وسجايا دينه الحنيف التي يعكسها استعراض الحقائق التاريخية تغطى بإعلانات «لعن الدجل» تمريراً للأفكار الرئيسية. كان الخوف من تهمة التعاطف مع الإسلام رعباً حقيقياً آنذاك؛ علماً بأن أية قراءة للمؤلفات الأدبية التي شهدها القرن التاسع عشر لن تخفق في تجسيد هذه الحال التي تجسد «فوبيا الخوف من الإسلام». لقد لاحظ إمرسون بعد عشرات السنين بأن: «تاريخ سايمون أوكلي للعرب يكرر أعاجيب البسالة الفردية على نحو متعاظم الجلاء من جانب المؤرخ، بدرجة أنه يضطر للشعور بأن وظيفته في أوكسفورد المسيحية تتطلب منه لعناً واحتجاجاً مناسباً [ضد الإسلام] تعبيراً عن الكراهية»[٢١].

جورج سيل وترجمة القرآن: خطوة إلى أمام

لا يحيد جورج سيل (١٦٨٠-١٧٣٦) عن أسلوب الإعجاب بالإسلام، وهو الأسلوب المغلف بالقذف، كما هي الحال في «المقالة الاستهلالية» المطولة التي قدم بها لترجمته الذائعة للقرآن الكريم (١٧٣٤). وتعد هذه المداخلة السردية التاريخية آخر الأعمال المهمة السابقة لعصر الثورة الصناعية، إذ تؤشر التحول الذي طرأ على الاستقبال الغربي لفكرة الإسلام من خلال فتح الطريق أمام الكتابات اللاحقة الأكثر جدية. أن أية مقارنة بين عدائية بريدو المتعامية نحو الرسول (ﷺ) من ناحية، وبين محاولة سيل إماطة اللثام عن فضائله الحقيقية[٢٢] من الناحية الثانية، لن تخفق في تجسيد المنظور الغربي المتغير باتجاه تحسين الفكرة الخاطئة. لقد ترجم سيل القرآن الكريم وحاول تأسيس المقدمة التي استهل بها الترجمة على فهم كتاب الإسلام المقدس. وبدلاً عن مراكمة النعوت السيئة على الإسلام ورجاله، جرب سيل التعامل مع وثيقة الإسلام الأولى على نحو مباشر بلا دوافع مسبقة. ويُعد هذا الأسلوب الأكثر

(٢١) Ralph Waldo Emerson, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson: With a Biographical Introduction and Notes*, [edited by] Edward Waldo Emerson, 12 vols., Centenary ed. (Boston, MA: Houghton, Mifflin Co.; Cambridge, MA: Riverside Press, 1903-1921), vol. 2: *Essays, First Series*, p. 248.

(٢٢) *The Koran*, translated into English from the Original Arabic by George Sale; with a Preliminary Discourse (London: Frederick Warne, [n. d.]), p. vii.

موضوعية بداية جديدة سبقت طرائق الاستشراق (الذي كان يتبلور وينضج وقتذاك) ومهدت له في التعامل مع المسلمين، ليس بوصفهم منافسين وأنداداً، بل بوصفهم بؤرة لمشروع مصلحي وإمبراطوري يتواشج بفكرة تداخل الثقافات وتفاعلاتها. وفضلاً على صفتها «الاستشراقية» المبتكرة، فإن مقالة سيل تستبق معالجات القرن التاسع عشر في توكيدها على هول الفتوحات العربية المبكرة. لقد وضع سيل ما كتبه بريدو أمام ناظريه، محتجاً على أسلوبه الطائفي، بقوله: «إذا كانت المؤسسات الروحية والمدنية للأمم الأجنبية تستحق معرفتنا، فإن هذا الأمر واجب بقدر تعلق الأمر بمحمد، مشرّع العرب ومؤسس إمبراطورية كانت قد تفوقت، في أقل من قرن واحد، على جميع الأقاليم التي سادها الرومان»[٢٣].

إن مقالة سيل هذه تخدم غرضين: الأول هو غرض تبشيري، والثاني هو غرض الهجوم على الكثلكة. وبهذا يمكن أن يُعد سيل مؤشراً لنمط جديد من المواقف الغربية تجاه الإسلام: فبدلاً من لهجة الخوف الوسواسي من الإسلام الذي طبع الكتابات الغربية في القرون السابقة، نواجه هنا لهجة تجد في العالم الإسلامي مشروعاً توسعياً وفضاءً مرشحاً للتبشير بالمسيحية. لاحظ انقلاب الموازين هنا: إذ يضطلع سيل بمهاجمة جميع التواريخ الكاثوليكية التي كتبت سابقاً حول الإسلام، عاداً إياها تواريخاً مختلّة بسبب نقدها المتعامي للإسلام: «ينأى المؤلفون الكاثوليك بأنفسهم بعيداً عن تقديم أية خدمة بسبب دحضهم للمحمدية. . . البروتستانت فقط هم القادرون على تحقيق نجاح في هجومهم على القرآن؛ وفيهم ـ كما أعتقد ـ وضع الرب مجد الإطاحة به»[٢٤].

ومرة ثانية تبرز فكرة ارتهان ظهور الإسلام وتوسعه بظروف المسيحية الشرقية المتردية والمتشرذمة في كتاب سيل، إذ إن هذا الافتراض يرتبط بإرادة المؤلف الهادفة إلى مهاجمة الكنيسة الكاثوليكية السابقة لظهور البروتستانتية. لقد أظهر الكاتب شجاعة لافتة للنظر في نقده للكنيسة الكاثوليكية متهماً رجالها بالجشع والطموح والغرائزية. إنه يدّعي بأن رجال الدين الكاثوليك قد انحرفوا عن جوهر المسيحية عندما عدّوا العذراء مآل عبادتهم، بديلاً عن الله[٢٥]. وعلى نحو ضمني عكس سيل اعتقاده بأن ظهور الإسلام كان ضرورياً لأنه أتى على مسيحية غدت وثنية: «لم تشهد العصور المظلمة فقط تشكيل وتأسيس هذه الخرافات التي نبغضها اليوم ـ مبررين ـ في كنيس

(٢٣) Ibid., p. v.

(٢٤) Ibid., p. v.

(٢٥) Ibid., p. v.

روما، بل كذلك شهدت تعاظم الاختلالات التي ساعدت على انتشار المحمدية، ناهيك عن ممارسة عبادة القديسين والصور على نحو فاضح»(٢٦).

لقد تعامل سيل مع التشويهات التي كومتها الكتابات السابقة حول شخصية الرسول (ﷺ) بالريبة والشك، بل أنه قدّم واحدة من أولى المحاولات الجادة لتصحيح هذه الفكرة الغربية الخاطئة: فقد سلم سيل أولاً بنبل دوافع الرسول الكريم، رافضاً فكرة اتهام الإسلام بالوثنية. زد على هذا هجومه القوي على بريدو بسبب محاولة إلصاق الاتهامات الباطلة بشخص النبي. لقد حاول سيل تلخيص دوافع محمد (ﷺ) بقوله إن محمداً قد: «جمع العرب الوثنيين لمعرفة دلالة الحق، وهذه أهداف نبيلة بلا شك؛ فأنا لا يمكن أن أقبل ادعاء كاتب مثقف متأخر [بريدو] يصف استبدال محمد وثنية ذلك الشعب بدين آخر، بأنه عمل سيئ»(٢٧).

لقد جاءت كتابات سيل لتفنيد الرأي الغربي الشائع الذي يفيد بأن عرب عصر الرسالة كانوا جموعاً من اللاهثين وراء الانتقلم والنهب والشهوات، رافضة الفكرة القائلة بأن الإسلام كان ديناً متوافقاً مع تطلعات العرب وميولهم الغرائزية. وبديلاً عن مثل هذه الادعاءات التي يراد منها التشويه المتعامي، عكس سيل إعجاباً واضحاً بالعرب وبسجاياهم النبيلة التي تبلورت بعد الإسلام بخاصة: «لم تكن هذه سجايا طارئة على العرب قط، فقد امتدحهم القدماء لدقتهم المتناهية في الالتزام بكلمتهم، ولاحترامهم أبناء جلدتهم. زد على ذلك اشتهارهم الدائم بسرعة البديهية وبالعمق وبحيوية الذهن المتقد، وبخاصة هؤلاء العرب الذين يعيشون في الصحراء»(٢٨).

ويمكن أن نعد سيل هو المسؤول الأول عن نبذ المدخل الإكليريكي المحدود للتاريخ العربي الإسلامي. لهذا يمكن أن يُعد أول رجل أوروبي أرسى أسس المداخل العلمانية الحديثة في التعامل مع الإسلام ومع شخصية الرسول الكريم (ﷺ) وإنجازاته. بيد أن تفسيره لنجاحات وإنجازات الرسول (ﷺ) التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ بحسب رأيه، كان قد اعتمد على ثلاثة عناصر، وهي، أولاً: الذكاء الفردي لشخص الرسول (ﷺ)، وثانياً، السيف، وثالثاً استغلال الفرص التاريخية. إن هذا التركيز المبالغ به على هذه العناصر ينطوي على إلغاء للبعد الروحي وللإرادة الإلهية التي يؤمن بها المسلمون. لقد صوّر سيل ذكاء النبي (ﷺ) من زاوية تؤول إلى إهمال قيمته الروحية وتجاوز قدسيته، إذ إنه ركز على سجاياه بوصفه «سياسياً وزعيماً

(٢٦) Ibid., p. v.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

«عظيماً، مؤكداً على فطنته في انتهاز الفرص المواتية في سبيل تحقيق مشروعه التاريخي والروحي. ولكن على الرغم من اعتراف سيل باعتماد الرسول (ﷺ) أساليب الإقناع والتبشير لنشر الدين الجديد، فإنه يعمد إلى إبراز قبوله بأسلوب القوة لفرض دينه على الأقوام الأخرى من ناحية مقابلة، ذاهباً إلى أن الإسلام مدين، في عملية تأسيسه وانتشاره للسيف على نحو كامل[29]. لقد ركز سيل، من ناحية أخرى، على ما أسماه بالـ «ظروف الدولية المؤاتية «التي ساعدت على نشر الإسلام بسرعة مذهلة. ولكن اعتباره النبي (ﷺ) زعيماً عظيماً (بدون هالة روحية) جعله يلخص أهداف محمد (ﷺ) على نحو غير واقعي، وكما يلي: أولاً، نشر الإسلام، وثانياً، إشباع طموحه الفردي ليكون ملكاً على رأس إمبراطورية عظمى. لهذا السبب ذهب سيل إلى أن بلوغ هذه الأهداف ما كان ليتحقق دون تواهن الإمبراطوريتين الكبريين المجاورتين، الفارسية والبيزنطية.

إن هذه القراءة لتاريخ الإسلام تقود إلى إساءة تصوير الرسول الكريم (ﷺ)، لأنها تعده رجلاً عبقرياً دنيوياً فقط، وكأنه كان رجلاً مناوراً يراقب الإمبراطوريات المجاورة حتى تسنح له فرصة اكتساحها والانقضاض عليها. من هنا جاء تعليق سيل بأن أحد رجال السياسة الكبار قد: «لاحظ بأنه من المستحيل لشخص أن يجعل نفسه أميراً ويؤسس دوة بدون استغلال الفرص. فإذا ما كان الوضع الديني المتدهور قد يسّر لمحمد خططه في هذا الحقل، فإن تواهن العروش الرومية والفارسية قد تناسب مع الوضع الأول»[30].

يمكن المرء أن يرد التيار المتجه نحو الموضوعية والدنيوية في التعامل الأوروبي مع الإسلام إلى حالة انتشاء الروح المضادة للكنيسة ولرجال الدين إبان عصر التنوير. وإذا كان الماضي العربي الإسلامي طوال العصور السابقة قد لقي اهتماماً ثانوياً بوصفه عنصراً تكميلياً وهامشياً مساعداً في البحث الإنجيلي، فإنه قد صار جزءاً جوهرياً من التاريخ الكوني عندما كان المؤرخ غيبون (Gibbon) يخط تاريخه المهم **انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية** (١٧٧٦-١٧٨٨).

لقد قادت ذهنية غيبون المتشربة بكراهية الكنيسة ومقاومة الروح الدينية في أوروبا إلى أسلوب استغلال الإسلام كأداة لمهاجمة جميع النُظم الدينية والعقائد المنزلة على نحو شامل: فبدلاً من الإساءة إلى الإسلام بوصفه ديناً منافساً للمسيحية (كما جرت العادة سابقاً)، تعمد غيبون التعامل معه مكافئاً لها هذه المرة، باعتباره تواصلاً

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

للتقليد الديني التوحيدي «السامي» الذي بدأ مع اليهودية. ولأن غيبون كان يرنو إلى مهاجمة المسيحية على نحو خاص، فإنه حاول تشخيص عدد من النقاط التي يتفوق بها الإسلام على المسيحية من أجل نقد ودحض الأخيرة. ولكن هذا المدخل المضاد للروح الدينية عامة كان قد شجع وكرس المداخل الدنيوية والزمنية في تحليل شخصية الرسول الكريم (ﷺ) وبطرائق تفتقر إلى إدراك الأبعاد الروحية لها. وبدلاً من العدائية العمياء التي تعامل بها الكتّاب السابقون من أمثال بريدو مع شخصية النبي (ﷺ)، ذهب غيبون إلى تقييم هذه الشخصية بوصفها تمثل رجلاً عظيماً تمكّن من تثوير شعبه من خلال زرع الحماس ومن خلال «سحر جماله الشخصي»[٣١]. لقد تم وضع الإسلام مع غيره من الأديان الأخرى في منزلة واحدة بوصفه حالة مناقضة للروح السائدة في العالم الجديد المستنير(عصر العقل (Age of Reason)) المتوثب نحو المادية والتحرر من قبضة الكنيسة.

لا يمكن لأية مراجعة للتراث التاريخي الأوروبي المبكر حول الإسلام والعرب، مهما كانت عرضية، أن تفلت من كنه حقيقة العدائية المتعامية التي تمت من خلالها معالجات الإسلام ودراسته. وإذا كان هذا هو الثابت في المداخل الأوروبية القديمة، فإن قراءات التاريخ العربي الإسلامي قد تعرضت لعدد لا بأس به من التحويرات والمتغيرات بسبب متطلبات العصر والمرحلة. ولكن حقيقة واحدة ينبغي ألا تغيب عن بال المتتبع في هذا المجال، وهي حقيقة أن الدراسة الأوروبية لتاريخ العرب والإسلام كانت دائماً تنطلق، ليس من دافع الفهم وخدمة الحقيقة التاريخية، ولكن من دافع خدمة أوروبا وعكس صورتها من خلال مرآة «الآخر».

---

(٣١) انظر تعليقات الكاتبة فنكلشتاين حول توكيد غيبون على بهاء وجمال شخص الرسول الكريم (ﷺ) في: Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven; London: Yale University Press, 1961), p. 167.

الفصل الثاني

تبلور الاستشراق:
مؤرخون، مستشرقون، كتّاب خياليون

«لأنها قصيرة، كان هدف الحياة العربية هو أن (تكون) أن تكون حراً، أن تكون شجاعاً، أن تكون حكيماً، بينما كانت جهود الشعوب الأخرى، ولم تزل، تنصب في أن (يمتلكوا) ـ أن يمتلكوا الثروة، أن يمتلكوا المعرفة، أن يمتلكوا اسماً. . . وأخيراً كانت نهاية الإنسان العربي مشرقة كما كانت حياته مثيرة: قليل من البدو أصابهم سوء حظ الموت على فراش من القش»[1].

ـ ريتشارد بيرتون

بينما أظهرت الكتابات الغربية حول الماضي العربي الإسلامي، منذ العصر الوسيط، كيف تختلط الحقيقة التاريخية بالخيال كي تتطور على نحو صورة شائعة، نصف تاريخية ونصف أسطورية، فإن القرن التاسع عشر (عصر الثورة الصناعية) الذي نزع نحو الموضوعية والدقة العلمية، شهد تبلور ظاهرتين مهمتين. من ناحية أولى، أصبح الفصل بين حقول التاريخ والاستشراق والأدب أكثر وضوحاً من ذي قبل؛ ومن ناحية ثانية، أظهر أدب هذه المرحلة استجابة قوية وتفاعلاً جلياً مع الأنظمة العلمية المستقلة كعلوم الإنسان والتاريخ والآثار. بيد أن هذه الحدود الفاصلة لم تُبعد الأدب إلى جزيرة منقطعة. ذلك أنه راح يتأرجح بين حقول المعارف الجديدة

(1) Richard F. Burton, «The Book of the Thousand Nights and a Night: Terminal Essay.» in: *The Arabian Nights* (London: H. S. Nichols Ltd., 1897).

آخذاً من هذا ومستفيداً من ذاك. وهكذا صار الاهتمام الأوروبي المتزايد بالماضي العربي الإسلامي يتغذى ويتعزز مستثمراً التطورات السريعة التي طرأت على هذه الحقول، ومنها التاريخ والاستشراق على نحو خاص.

واحدة من الأساليب المهمة لتناول الفكر الغربي بعامة (في القرن التاسع عشر، بخاصة) تتلخص في إمكانية مباشرته كنقطة التقاء بين تيارين فكريين غربيين جارفين: الأول تاريخي، والثاني استشراقي. من ناحية أولى، كان هذا هو عصر حركات الإحياء والانبعاث المتعددة (الكاثوليكية والإغريقية، والوسيطة على نحو خاص)، إذ عبّرت هذه الحركات الانبعاثية عن بحث الإنتليجنسيا عن أساس صلب للتيقن في عصر مضطرب من خلال استحضار العصور السابقة والارتداد إلى قيمها النبيلة المتلاشية[٢]. ومن ناحية ثانية، كان هذا هو عصر «النهضة الاستشراقية»[٣] (Oriental Renaissance)، وهذه النهضة هي نوع من «اليقظة» التي تجسدت في إطلاق تيار ثقافي غربي قوي يرنو لاكتشاف الشرق، معلناً نهاية «النهضة الأوروبية» (المستقلة، والذاتية التمحور) المعتمدة على فكرة إحياء الثقافة الأوروبية الكلاسيكية[٤]. لقد حطمت هذه «النهضة» الاستشراقية الجديدة الخيال والخيلاء الغربي الذي طالما راود الأوروبيين في كونهم حضارة ذاتية الاعتماد، حضارة متكاملة وذات صفات خاصة، لم تكن بحاجة إلى الاعتماد على غيرها من الحضارات الأخرى في خارج أوروبا. ولكن كانت عملية إماطة اللثام عن حضارات عظيمة دفينة تحت الأتربة خارج أوروبا، حضارات لم تكن أقل شأناً وتشكيليةً (في تكوين أوروبا ذاتها) عن سواها من الحضارات الأوروبية الكلاسيكية، قد عرّضت الذهنية الأوروبية لـ «رجّة وعي» عنيفة.

---

(٢) حول إنشاء الحركات الإحيائية والانبعاثية وانتشارها في أوروبا عصر الثورة الصناعية وتأثيراتها في الثقافة الشائعة وفي الذوق العام كذلك، انظر: محمد عبد الحسين الدعمي، انتصار الزمن: دراسة في أساليب معالجة الماضي في الفكر الإحيائي (بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥)؛ Jerome Hamilton Buckley, *The Triumph of Time; a Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress, and Decadence* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1966), and Alice Chandler, *A Dream of Order; the Medieval Ideal in Nineteenth-Century English Literature* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970).

أما حول تبلور هذه الحركات على نحو سياسي داخل البرلمان البريطاني وتحت اسم «حركة إنكلترا الفتاة»، انظر: Charles H. Kegal, «Lord John Manners and the Young England Movement: Romanticism in Politics,» *Western Political Quarterly*, vol. 14, no. 3 (September 1961), pp. 691-697.

(٣) لقد تم استخدام تعبير «النهضة الشرقية/ الاستشراقية»، بمعنى يقظة أوروبا لاكتشاف الشرق قبل وأثناء القرن التاسع عشر، من قبل إدغار كوينت في كتابه: *Du Genie des Religions* (١٨٤١).

(٤) Raymond Schwab, *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking; Foreword by Edward W. Said (New York: Columbia University Press, 1984), p. 11.

إن ما شهدته أوروبا في القرن التاسع عشر بسبب تصاعد حملات التنقيب الآثاري في الشرق (وهي الحملة التي تجايلت مع الثورات المعرفية في حقول الألسنية وعلم الإنسان والدراسات النصّية والترجمة والنظريات التاريخية الجديدة من بين غيرها) يبدو أشبه بالتجلي المفاجئ لجديد لم يكن في الحسبان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عمليات نبش آثار حضارات الشرق الأقصى القديمة (الهندية والصينية على نحو خاص) وجهود فك رموزها لم تقلل من شأن الشرق العربي الإسلامي في الغرب، ذلك أن هذا هو شرق أوروبا المباشر المعروف، الشائع[٥] والنمطي[٦]. إن «أورينْدا القديمة»، إذا ما استعرنا تعبير هرمان ملفل (Melville) المفضل لتحديد شرقنا، لم تعد ذلك الشرق الغرائبي والخيالي المفعم بالتصويرات الحسية فقط، كما كانوا يتصورونه في عصر الكلاسيكية الجديدة (Neo-classicism) وما سبقه. لقد شهد عصر الثورة الصناعية ظاهرة امتداد البعد الزمني (والوعي به) بسرعة مذهلة إلى الوراء، مميطاً اللثام عن حضارات وعصور دفينة لم يسبق لأحد أن تكهن بوجودها.

إن التنقيبات الآثارية في وديان الأنهار العظيمة الدافئة (كالرافدين والنيل والسند) إضافة إلى فك رموز الكتابات المسمارية والهيروغليفية والسنسكريتية القديمة، راحت تلقي الضوء لأول مرة على ثقافات معقدة غائرة في القِدم، الأمر الذي أدى إلى شد الخيال الاستشراقي واستنفار عدد كبير من العقول الأوروبية الذكية على سبيل استكشاف هذه القارات الدفينة تحت الرمال. لقد جعلت هذه التنقيبات الآثارية (وبخاصة في كل من سومر وبابل، أكد ونينوى، إضافة إلى فلسطين ومصر) الإنسان الغربي يدرك بأن اليونان وروما لم تكونا حقاً فجر الحضارات الإنسانية. أما الإسلام الذي كان مشكلة الغرب التاريخية المستديمة منذ العصر الوسيط كما لاحظنا في الفصل السابق[٧]، فقد بدا بسبب ذلك مجرد «محطة مهمة» ضمن تواصل تاريخي غير منقطع (وليس حدثاً تاريخياً مفاجئاً، كما كان بعضهم يظن) خصّ هذا الإقليم الذي وازى وبزّ (أحياناً) الحضارات الكلاسيكية الأوروبية. لقد ظهر الإسلام ديناً توحيدياً في المنطقة ذاتها التي شهدت ظهور اليهودية والمسيحية. وكظاهرة تاريخية،

---

(٥) «Introduction,» in: Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East*, Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962), pp. 1-2.

(٦) Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1961), p. 6.

(٧) R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), p. 108.

أرسى هذا الدين أسساً لواحدة من أبرز قمم الحضارة البشرية في العصر الوسيط في الوقت الذي كانت فيه أوروبا منشغلة في ابتياع «صكوك الغفران» وفي محاكمة الفلاسفة والعلماء بوصفهم مشعوذين.

لهذه الأسباب، لم يتم الاكتفاء بتطبيق أساليب البحث العلمي الموضوعي (التي أتاحها ما يسمى بـ «التاريخ الجديد») على الحضارات الشرقية القديمة، بل تمّ استثمار هذه الأساليب النازعة إلى الموضوعية كذلك لفهم الإسلام على نحو أفضل، بوصفه واحداً من أعظم أحداث التاريخ العربي والشرقي. لقد شهد القرن التاسع عشر إعادة التركيز على الإسلام في الفكر الأوروبي بوصفه حدثاً تاريخياً استثنائياً ذا أثر ما انفك يتواصل عبر الماضي حتى الحاضر. أما الرسول الكريم محمد (ﷺ) فقد تمت دراسته (من وجهة نظر زمنية دنيوية) بوصفه «عقل العصر المدبر» (The Master Mind of the Age) (كما قال رتشارد بيرتون)، في حين تمت مباشرة دراسة «الخلافة» بصفتها واحدة من أعظم المؤسسات التاريخية (التي طورها الإنسان المتحضر). وهي المؤسسة التي يمكن «مقارنتها فقط بالإمبراطورية الرومانية»[(٨)].

لهذا شهدت الأعوام الأولى من القرن التاسع عشر تحولاً في النظرة إلى الإسلام عكست، ربما للمرة الأولى في التاريخ الغربي، صراعاً مستعراً بين الآراء الأوروبية الموروثة من العصر الوسيط من ناحية، وبين الآفاق الواسعة والمتفتحة التي أفرزتها طرائق تسجيل التاريخ العلمية والنقدية من الناحية الثانية. وبغض النظر عن جميع العوائق الموروثة، أدى الخيلاء الأوروبي الوسواسي (في أنهم أكثر تفوقاً من الأمم الأخرى) إلى بحثٍ مضنٍ عن المزيد من المعارف حول الأمم الشرقية. كما قاد ذلك، من جهة أخرى، إلى بحث مثابر عن المصادر الثقافية والتراثية الأصلية وإلى الحاجة لأسلوب جديد لتشكيل أفكار أوروبا عن العرب والإسلام. وقد تميّز هذا التيار بعامة بسيادة النزعة العقلانية القوية التي أفادت كثيراً في بلوغ تقويمات وتقييمات أكثر واقعية للإسلام، على الرغم من إخفاقها في الإلمام بالجوانب فوق المادية له، كتعقيد تاريخي يستحق الرصد والتحليل بسبب احتكاكه بالعالم المسيحي الأوروبي.

وعلى الرغم من هذه المتغيرات المهمة، فقد شهد هذا القرن تكريس البحث عن الوثائق والمواد العربية على نحوٍ تدريجي حتى غدا طلب المراجع العربية والمخطوطات شيئاً أشبه ما يكون «بالجنون» أو «الحمى» بين المستشرقين على نحوٍ خاص. وقد قال

---

(٨) مقتبس من حديث يول مول بمناسبة نشر كتاب غوستاف فايل تاريخ الخلافة (١٨٤٦)، انظر: D. M. Dunlop, «Some Remarks on Weil's History of the Caliphs,» in: Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, p. 137.

يول مول (Jules Mohl) سكرتير الجمعية الآسيوية، في تعليق طريف له حول البحث عن المخطوطات العربية بأنه «لا يمر شهر واحد في أوروبا دون ظهور عمل يضيف شيئاً إلى هذه المواد»[٩] العربية والإسلامية. أما في عام ١٨٤٨، فقد أدلى هذا المستشرق بتصريح مهم يبرز الأهمية الاستثنائية للمخطوطات العربية وقتذاك: «إن تداول المخطوطات، ذلك الأمر الذي كان مستحيلاً قبل عقدين من

الزمن، إنما هو الشاهد على التقدم الذي حققته جمهورية الحرف في عصرنا هذا. ويدرك المرء الآن مسببات تلك الغيرة الغريبة التي كانت تحاط بها المخطوطات سابقاً، هي مكبلة بالسلاسل، كما كانت عليه الحال في فلورنسا؛ إذ غالباً ما كانت الفهارس تخبأ، أو ينكر حتى توفرها في روما والاسكوريال، حيث تكون جميع الإعارات للخارج ممنوعة تقريباً، باعتبار أن هذه المخطوطات هي من البقايا الأثرية أكثر من كونها من أدوات البحث العلمي»[١٠].

والحقيقة، لم تكن المصادر العربية أو «مادة عربي» (Matter of Araby)[١١] جزءاً من الطبيعة التي طبعت، كما قال مول، «روح العصر»[١٢] فقط، ولكنها كانت كذلك تشكل ملعباً وخلفية فكرية لعدد من الكتّاب الذين أرادوا أن يمتطوها لتأدية «دراما» الطموح الشخصي والتشبث الفردي. وهكذا تمّ توظيف المواد العربية والإسلامية أرضاً بكراً وفضاءً واسعاً يمكن أن يجهز هؤلاء الطموحين بأفكار جديدة لم يسبقهم إليها أحد. لاحظ الرسالة الشخصية التي أرسلها المستشرق الكبير تشارلس دوتي (Dought) إلى زميله هوغارث (Hogarth) مستعرضاً فيها دوافع تأليف كتابه الشهير **العربية الصحراوية** (*Arabia Deserta*): «لقد كانت مجلدات (الصحارى العربية) تنطوي على بُعد شخصي، ذلك أن واحداً من الأسباب الرئيسية لتأليفها، إضافة إلى إهتمامي بحياة الأقوام السامية داخل الخيام، هو بغضي للإنكليز الفيكتوريين؛ فقد تمنيت أن أبيّن بأن هناك ثمة شيئاً مختلفاً»[١٣].

كما أكد دوتي في خطاب ثان إلى هوغارث على تطلعات موازية، كالرغبة بالاشتهار وبإغناء الأدب الإنكليزي، إذ كشف عن أن المواد العربية يمكن أن تُيسّر له

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١١) استعملت هذه العبارة أصلاً عنواناً لكتاب، انظر: Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977).

(١٢) نقلاً عن: Dunlop, «Some Remarks on Weil's History of the Caliphs,» p. 318.

(١٣) مقتبس عن: D. G. Hogarth, *The Life of Charles M. Doughty* (London: Oxford University Press, 1928), p. 114.

إحياء التفوق الأدبي الذي تمتعت به اللغة الإنكليزية في القرون الوسطى: «لم تكن نيتي الرئيسية في تأليف مجلدات (الصحاري العربية) تمثل في عرض لرحلات شخصية بين أبناء شعب ذي أهمية توراتية، بقدر ما كانت تتمثل في محاولة بذل الجهد المثالي لاستئناف التقليد القديم الذي أرساه الشعراء تشوسر وسبنسر، مقاوماً بكل ما أوتيت من قوة تردّي اللغة الإنكليزية: «فبينما يجب لعملي أن يكون ذا أهمية بالنسبة إلى المستشرقين، فإنه يجب أن يكون كذلك إسهامة حياتي، حتى اللحظة، في الأدب»[١٤].

ومن ناحية ثانية، لم تكن الأفكار والمواد الثقافية العربية حقلاً بكراً مفتوحاً أمام العقول الذكية (من أمثال دوتي)، التي أرادت استكشاف العوالم المنسية للبرهنة على عبقريتها، ذلك أن مثل هذه الأفكار والموضوعات غير المبحوثة قد أتاحت كذلك فرصاً ذهبية للكتّاب الفاشلين في الغرب من خلال استثمار فرص رحلاتهم إلى الشرق على سبيل الكتابة والتأليف. وقد عبّر جيمس ماكنتوش (Mackintosh) (الذي أرسى أسس الجمعية الأدبية في إنكلترا) عن هذا الدافع بوضوح حين ذكر: «لقد كافحت لخلق وتوجيه روحية عامة بين هؤلاء الذين كانت مساهمتهم الوحيدة في زيادة المعرفة تنبع من خزائن الشرق. لقد حاولت ترويج الشعارات العامة للتقليد التاريخي الذي كان يبدو، حتى الآن، أمراً منسياً»[١٥].

لقد شهد عصر الثورة الصناعية تصاعداً غير مسبوق في حقل الكتابات التاريخية الجديدة حول الشرق العربي الإسلامي استجابة لدافعية معرفة وإدراك الذات من خلال المقارنات والمقاربات مع «الآخر». وقد حظيت الخلافة بأهمية خاصة في هذا المضمار؛ إذ كتب ديفيد برايس (Price) أربعة مجلدات بعنوان **استرجاع حولي أو استذكار للأحداث الرئيسة في التاريخ المحمدي** (١٨١١-١٨٢١)، وهو سجل تجميعي كبير غير نقدي لأهم الأحداث والتطورات التي طرأت على الخلافة كمؤسسة. ومن ناحية ثانية، فإن المصالح البريطانية المتعاظمة في الأقاليم الشاسعة الممتدة بين الهند والبحر المتوسط كانت وراء اضطلاع جون مالكولم (Malcolm) بتأليف **تاريخ بلاد فارس** (١٨١٥)، وهو تاريخ يتصل بقوة بتاريخ الخلافة العربية الإسلامية. كما تمّ التركيز، من ناحية ثالثة، على واحدة من أهم تشعبات الخلافة العربية الإسلامية التي ازدهرت لحوالى ثمانية قرون في شبه جزيرة إيبيريا، إذ سجّل جون انطوانيو كوند (Conde) عام

---

(١٤) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(١٥) نقلاً عن: M. E. Yapp, «Two British Historians of Persia,» in: Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, p. 344.

١٨٢٠ تاريخ الهيمنة العربية على إسبانيا، فحظيت التصادمات العسكرية التي تركت آثاراً عميقة في النفس الأوروبية باهتمام خاص في هذا التاريخ. لهذا السبب تبع تاريخ كوند حول التصادمات بين العرب وأوروبا كتاب تاريخي آخر تناول الحروب الصليبية؛ إذ لم يكن من قبيل المصادفة أن تشهد الفترة الممتدة بين عامي ١٨١٢ و١٨٢٢ نشر كتاب ج. ف. ميشود (Michaud) **تاريخ الحملات الصليبية**، ليس لمراجعة هذه التصادمات حول الأرض المقدسة في فلسطين فقط، بل كذلك استجابة للاهتمام الأوروبي الانبعاثي المتصاعد «بعصر الفروسية»، العصر الوسيط.

ولأن هذه الأعمال التاريخية قد ركزت على مراحل العداء والاحتكاكات العسكرية بدلاً من مراحل السلام والتلاقح الثقافي، فإنها أخفقت في إلقاء الضوء الموضوعي الجديد على أعظم حدث في التاريخ العربي، وهو ظهور الإسلام وشخصية الرسول الكريم محمد (ﷺ). ولكن مع تزايد الاهتمام بتطوير «الأسلوب النقدي» للبحث التاريخي، برزت الحاجة ماسة إلى دراسة شخصية الرسول الكريم (ﷺ) بقدر أكبر من العقلانية مقابل تضاؤل النزعة العدوانية المتعامية التي ميزت الكتابات الأوروبية السابقة منذ العصر الوسيط حتى بدايات القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال، بدلاً من اعتبار الرسول الكريم (ﷺ) «نقيضاً للمسيح»[(١٦)] رجلاً أرسل لهدم الكنيسة وعقاباً لها كما مرَّ ذكره، بدأ مؤرخو هذا القرن (وللمرة الأولى) يركزون على وصفه رجلاً كان «يحاكي» التقاليد الدينية المنزّلة السابقة (اليهودية والنصرانية). وقد وجد هذا المنطق الجديد صداه في كتابات كارلايل والكاردينال نيومان وإرفنغ من بين آخرين من رجال القلم المعاصرين، إضافة إلى استحواذ هذه الفكرة على دراسة أبراهام غيغر (Geiger) المنشورة عام ١٨٣٣[(١٧)].

لقد شكلت عمليات إكتشاف المخطوطات العربية والإسلامية الأصلية وترجمتها وتبادلها قبيل إنتصاف القرن التاسع عشر عاملاً دافعاً وتوليدياً على سبيل تغيير الأدب التاريخي الغربي وتطويره حول الإسلام بعامة، والرسول الكريم (ﷺ) بخاصة. والحق، فإن حديث مول (الذي تمت الإشارة إليه أعلاه) يمثل مرحلة جديدة في طرائق الاستقبال الغربي للإسلام وما تبعها من كتابات حول تاريخ العرب، وبخاصة بعد أن بدأت أسماء الباحثين المسلمين والعرب، من أمثال الطبري والمسعودي وابن خلدون وابن الأثير وابن سعد والواقدي وغيرهم، تزحف إلى صفحات تواريخ

(١٦) Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, pp. 24-25.

(١٧) J. W. Fuck, «Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800,» in: Lewis and Holt, eds., Ibid., p. 304.

المستشرقين وإلى مكتبات الدوائر المختصة. لهذه الأسباب صار من الممكن تأمل تأليف تواريخ عملاقة تحاول تحقيق تحليلات عقلانية مقبولة نسبياً للماضي العربي الإسلامي. فكان كتاب آلوي شبرنغر (Sprenger) **حياة محمد وتعاليمه** (١٨٦١-١٨٦٥) واحداً من هذه المؤلفات التي حاولت إماطة اللثام عن عظمة الإسلام، حدثاً تاريخياً ذا بعد كوني، على الرغم من محاولة المؤلف الخاطئة لإزالة القيمة الروحية التي تحيط بشخصية الرسول (ﷺ)[١٨]. أما كوسن دي برسيفال (Perceval) فقد عدّ النبي والإسلام أداةً سياسية وظيفية في تكوين العرب وإطلاقهم كـ «أمة» لأول مرة في التاريخ.

لقد احتوت المجلدات الثلاثة لأحد كتبه (١٨٤٧-١٨٤٨) على تصويرات «شبه فوتوغرافية» لشخصية الرسول[١٩] منصبّة على الوصف الشكلي لهيئته الخارجية على حساب الأبعاد العقائدية والاجتماعية. وقد لوحظ انعكاس هذا الميل إلى الاستحضار «الفوتوغرافي» لشخصية الرسول الكريم (ﷺ) في كتاب واشنطن إرفنغ **محمد وخلفاؤه**.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن كتاب الباحث اليهودي غوستاف فايل (Weil) **النبي محمد** (١٨٤٣) الذي كان واحداً من مصادر إرفنغ الأساسية، يعدّ محطة مهمة في تاريخ التأريخ الغربي للإسلام والعرب. أما كتاب فايل الثاني **تاريخ الخلفاء** (خمسة مجلدات، ١٨٤٦-١٨٥١) فإنه لم يكن فقط واحداً من نتائج حماس المؤلف، الذي استقر مدة طويلة في القاهرة ثم في الجزائر، بل كان كذلك من ثمرات طوحه الشخصي في «مفاجأة» الغرب بكتاب كلاسيكي عملاق يضاهي **تاريخ البابوات** (١٨٣٤-١٨٣٧) لفون رانكة (Ranke). وعلى المرء الاعتراف بأن فضل فايل في هذين العملين الضخمين يتجلى في اعتماده المصادر العربية الأصلية كالطبري[٢٠]. كما يجب أن نلاحظ بأن كتابه **تاريخ الخلفاء** يتناول تكوّن الخلافة وتطورها كمؤسسة، إضافة إلى تفحّص تشعباتها وتنوعاتها: كالخلافة الفاطمية في مصر والأموية في الأندلس على نحوٍ خاص. وينتهي السرد التاريخي الرئيسي إلى سقوط خلافة بغداد عام ١٢٥٨، إذ اعتبر فايل قصة الخلافة «واحدة من أعظم أحداث التاريخ»[٢١]، كما أكّد مول ذلك أثناء تعليقه على هذا الكتاب المهم.

وعلى الرغم من أن التاريخ الاجتماعي لفترة الخلافة الطويلة التي درسها فايل لم

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(١٩) Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. 151-152.

(٢٠) Dunlop, «Some Remarks on Weil's History of the Caliphs,» p. 319.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

يحظَ بالكفاية من الاهتمام، إلا أن المجلد الثاني من **تاريخ الخلفاء** حاول تجسير البون من خلال مواشجة التغيرات السياسية والاجتماعية بأدب المرحلة، إذ كان فايل يعتقد أن هذه هي الفترة الأولى من التاريخ العربي الإسلامي التي شهدت تواصلاً بين الأدب والحياة السياسية[٢٢] أما المجلدات التالية، فإنها حاولت رصد وتحليل عناصر التردي والتشرذم التي ألّمت بالخلافة العباسية المركزية، مع إشارة خاصة إلى التذمر الداخلي المستشري وإلى الاحتجاج المدني اللذين مهّدا الطريق أمام العدو الخارجي لوضع نهاية للخلافة في بغداد. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كتاب الكاردينال جون هنري نيومان **تصويرات تاريخية: الترك وعلاقتهم بأوروبا** (الجزء الأول، ١٨٧٢)، (الذي سنتناوله في ما بعد) قد أكد مثل هذه الآراء عبر دراسته لتسرب العناصر الأعجمية، البطيء والهدّام، إلى النسيج الداخلي للخلافة العربية العباسية إبّان مرحلة تراجعها ونكوصها.

لم يظهر الصدى الأقوى لكتاب فايل على يابسة القارة الأوروبية، بل ظهر في الجزر البريطانية عندما حاول رجل اسكتلندي اسمه وليم مور (Muir) اتباع خطى فايل. ولكن هذا الأمر لم يمنع مور من التعامل مع الإسلام وشخصية الرسول الكريم (ﷺ) من وجهة نظر مسيحية تبشيرية، إذ تأسس كتابه **حياة محمد وتاريخ الإسلام** (١٨٥٦-١٨٦١) على قناعات القرون السابقة الحافلة بالتحامل الطائفي والضغائن الدينية. ويُعد مدخل مور هذا مهماً بداخل مهاد فكري كان يستعر فيه جدل حاد في بريطانيا، وهو جدل يتمحور حول: فيما إذا كان توسع الإمبراطورية البريطانية الكولونيالي يستوجب أن ترافقه حملة تبشيرية لتحويل مسلمي المستعمرات إلى المسيحية. وقد عبّر مور عن القناعة الخاطئة التي كانت تراود بعضهم في أن المسلمين سيحتضنون المسيحية تلقائياً في يوم ما[٢٣]. وكما فعل فايل قبله، ألّف مور كتاباً، عدّه الباحثون آنذاك مرجعاً أساسياً لدراسة تاريخ الخلافة بعنوان **الخلافة: نشوؤها، تدهورها، سقوطها** (١٨٩١). إذا ما أراد المرء تقييم منطلقات مور الفكرية الأساسية، فإن عليه أن يستحضر مقولته السيئة الصيت التي اقتبسها هنا نصاً: «سيف محمد والقرآن هما أشد أعداء الحضارة والتحرر والحقيقة التي شهدها العالم حتى اللحظة»[٢٤]. هذه المقولة المشحونة بالتعامي الطائفي تدل على أن مؤلفات مور لم تكن مشرباً علمياً دقيقاً لغيره من الباحثين الغربيين الذين تبعوه.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٢٣) Fuck, «Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800,» p. 305.

(٢٤) نقلاً عن: Said, *Orientalism*, p. 151.

ولكن على الرغم من اللغط والغمط، شهدت هذه الفترة من القرن التاسع عشر ظهور عدد من التواريخ الأخرى التي حاولت إضاءة دور العرب في الماضي وإعادة تقييم وتقويم حضارتهم مقارنة بغيرهم من الأقوام الأخرى. لقد ألّف كل من أوغست مولر (Muller) وهانس بروتز (Prutz) وغوستاف لوبون (Le Bon) وفلهاوزن (Welhausen) وث. نولدكه (Noldeke) مصنفات كبيرة حول الماضي العربي الإسلامي استهدفت تنوير المستشرقين المختصين أكثر من مخاطبتها للقارئ الغربي الاعتيادي.

لقد أكد بروتز على أن انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا من خلال صقلية وإسبانيا كان شرطاً مسبقاً لإطلاق حركة النهضة الأوروبية وما تلاها من التطورات التي تبعت تدهور سلطة الكنيسة الوسيطة[٢٥]. كما ركز رجال الأدب والسياسة من أمثال اللورد ماكولي (Macaulay) ووليم موريس (Morris) على الفكرة ذاتها في ما بعد. ويمتاز كتاب لوبون حضارة العرب عن سواه بإقلاله من الأهمية التي كان يخص بها المفكرون الغربيون الجانب العسكري في الفتوحات العربية الإسلامية. وبديلاً عن هذا الاهتمام الأوروبي السائد والشائع بالجانب العسكري، عرض لوبون صورة أكثر تماسكاً ومنطقية للمساهمات العربية الإسلامية في فنون السلام بدلاً عن فنون الحرب. بل إنه ذهب حد التوكيد أن «جامعات الغرب عاشت ٥٠٠ عام على كتب جيرانهم العرب»[٢٦].

كما شهدت أعوام القرن التاسع عشر طبع بعض التواريخ الأوروبية ونشرها، وهي تلك الكتب التي بحثت حقباً معينة على نحو منفصل، ورصدت جوانب مهمة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وقد حظيت الأندلس وخلافتها باهتمام ودراسة ر. دوزي (Dozy) الذي تُعَد إسهاماته في هذا الحقل إسهامات نوعية مهمة بسبب ارتكازها على الأساليب النقدية للبحث التاريخي، ونتيجة لاعتمادها المصادر العربية الأصلية. وقد اتبع إثنان من الباحثين الإسبان، هما كوديرا ي. زيدن (Y. Zaidin) وجوليان تاراغو (Tarago) خطى دوزي في محاولتهم تقييم دور «إسبانيا المسلمة» الجوهري في عملية نقل المعارف والعلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا. وفي الوقت ذاته كان ميشال أماري (Amari) يسلح نفسه بتعلم لغة العرب في جهد مثمر لتتبع التأثيرات العربية في أوروبا ما قبل عصر النهضة من خلال قناة أخرى، هي صقلية المسلمة[٢٧].

---

(٢٥) Fuck, Ibid., p. 308.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ و٣١٠.

ولم تخلُ حركة الاهتمام بتاريخ العرب في أوروبا عصر الثورة الصناعية من الأصوات التي درست هذا الماضي بضمن جدليات صراع الحضارات ودورات تطورها وهبوطها في التاريخ. وقد ارتبط هذا التيار الفكري آنذاك بالتيارات الشوفينية، ذات المسحة «الآرية» المتحاملة على العرب «الساميين» وعلى دورهم في الماضي. وهنا علينا أن لا ننسى أن هذه الفترة شهدت ظهور أوائل الكتّاب العرب والمسلمين من أساطين النهضة، وهو الأمر الذي كان وراء الكثير من الجدل والمبارزات اللفظية حول الدور الحقيقي للحضارة العربية الإسلامية بضمن رؤيا كونية للحضارة الآدمية.

لنلاحظ مثلاً أن كلاً من جاكوب بوكارت (Buckhart) وليوبولد فون رانكه (Ranke) قد اشتركا في نظرة سالبة للعرب وللإسلام وللرسول الكريم (ﷺ). ففي كتابه **تاريخ العالم** (١٨٨١–١٨٨٨) ذهب بوكارت إلى أن نمو الخلافة وما رافقها من حملات عسكرية ضد أوروبا إنما كان يشكل تهديداً لأمم أوروبا الجرمانية، ولأممها الجنوبية المتحدثة باللغات الرومانسية. تلك الأمم التي تمكنت في عصر آخر من احتواء المد العربي ودحر «التهديد» الإسلامي، بحسب رأيه[٢٨]. ومن المؤسف أن هذا المؤرخ لم يكن ليتريث في إطلاق النعوت غير اللائقة على شخصية الرسول الكريم (ﷺ)[٢٩]، معتقداً أن هذا الأسلوب الفظ يمكن أن يقلل من شأن رجل تمكّن من تغيير تاريخ العالم.

إن **تمايز الأجناس البشرية** لا يمثل عنواناً لأهم كتب الكاونت غوبينو (Count Gobineau) فحسب، بل إنه يمثل مفتاحاً لجدله العرقي المضاد للأمم السامية، وبخاصة العرب، ذلك أنه يذهب حد الاعتقاد المتعالي بأن تاريخ العالم ينزع إلى عزل الآريين من «الشقر الطوال القامة» من أجل أن يكونوا «أسياد الأرض»[٣٠]. وحتى حين يتعامل غوبينو مع التاريخ العربي الإسلامي، فإنه يحاول تطبيق جدله الآري هذا على تحليل الإنقسامات المذهبية والطائفية التي طفت على سطح الفقه الإسلامي مدّعياً أن هذه الانشطارات إنما هي تأثيرات آرية على «دين سامي» بطبيعته الأصلية، متناسياً حقيقة أن المسيحية التي يعتنقها هو إنما ظهرت في المشرق العربي وبين أقوام ساميّة. وقد تبلور هذا المنطق العرقي المؤسس على «الأسطورة الآرية» في كتابات مفكّر آخر،

---

(٢٨) Said, Ibid., p. 20.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٥، ١٦٠ و٢٠٨.

(٣٠) Schwab, *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, pp. 431-432.

هو آرنست رينان (Renan) الذي أكد السمة الدينية الروحية للأقوام السامية بوصفها رديفاً لتَرَدّيهم في الجدل العلمي، ولنكوصهم في الحقول العقلية والمنطقية: يقول رينان بصراحة متناهية إن «الساميين منحوا الآريين أكثر الأفكار الدينية بساطة وسمواً، فيما منح الآريون الساميين الأفكار الفلسفية والعلمية التي كانت تنقصهم. إن التاريخ الأخلاقي للعالم إنما هو خلاصة تفاعل هذين العنصرين»[٣١]. بل إن رينان قد تمادى في التعميم الإثني الجارف درجة الادعاء بأن الساميين، كما هي عليه الحال في اللغات الساميّة، ليسوا «مخلوقات حيوية»[٣٢].

وتأسيساً على ذلك يقدم رينان دراسته الشهيرة المعنونة «محمد وأصول الفكر الإسلامي»، لكي يواشج بين العواطف الدينية والأقوام الساميّة، ولكي يعدّ الأقوام الآرية التي آمنت بالإسلام أقواماً «مهزومة»، رضخت للإرادة السامية. وهنا نراه يحاول اصطناع جدران (من إبداعه هو) داخل الإسلام الواحد، مميزاً بين ما يسميه بـ «الإسلام الأصلي» وبين الإسلام في تطوراته التالية على أيدي المسلمين الآريين على نحو خاص، بحسب خط تفكيره. بل إنه يطور في هذا الجدل درجة الادعاء بأن جميع المنجزات الفكرية والعقلية التي قدمتها الحضارة العربية ـ الإسلامية إنما هي من نتاج المسلمين الآريين الذين أُدخلوا الإسلام عنوةً، بحسب ادعائه.

وعلى الرغم من أن هذه النظرية المتمحورة حول الأسطورة الآرية قد دُحِضَت في ما بعد من قبل فلهاوزن[٣٣] وآخرين، إلا أنها لم تختفِ بالكامل قط؛ إذ إنها استقرت في قعر بعض العقول الأوروبية مؤثرةً في مواقفهم تجاه الأجناس غير الآرية. وكمثال على تواصل هذا التيار الشوفيني، يمكن للمرء أن يستذكر تمييز ماثيو آرنولد (Arnold) الناقد والشاعر البريطاني الشهير، بين الهيلينية (Hellenism) و«العبرية»[٣٤] (Hebraism) بوصفهما تيارين غير متناظرين في تاريخ الحضارة الإنسانية[٣٥]. كما وجد هذا التمييز بين الآرية والسامية صداه عبر المحيط الأطلسي وقتذاك في اعتزاز

---

(٣١) مقتبس عن: Flavia M. Alaya, «Arnold and Renan on the Popular Uses of History,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, no. 4 (October 1967), p. 561.

(٣٢) Said, *Orientalism*, p. 145.

(٣٣) Fuck, «Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800,» p. 307.

(٣٤) للمزيد من التفاصيل حول تأثيرات رينان على ماثيو أرنولد، انظر: Alaya, «Arnold and Renan on the Popular Uses of History,» pp. 551-574.

(٣٥) ينبغي الإشارة هنا إلى واحد من أعمال أرنولد التي تمجد عبقريات أبطال عرب كالإمام علي وابنيه الحسن والحسين (ﷺ) بسبب انطوائها على سجايا «آرية» بحسب رأيه، انظر: Matthew Arnold, «A Persian Passion Play,» in: Matthew Arnold, *The Works of Matthew Arnold*, 15 vols. (London: Macmillan, 1903), vol. 3: *Essays in Criticism, First Series*, p. 280.

رالف والدو إمرسون (Emerson) بالتراث «الرجولي الآري»، وفي قوله الشهير إن «الدين والشعر هما كل حضارة العرب»[36].

ولأن تواريخ عصر الثورة الصناعية هي، في جوهرها، كشف لطبيعة تطوّر المعرفة الأوروبية بالماضي العربي، فإننا نجدها تعبّر كذلك عن عددٍ آخر من الجوانب الفكرية والمحكّات الإيديولوجية التي كانت سائدة في الغرب آنذاك. لهذا السبب لا يمكن دراسة هذه التواريخ والكتابات حول العرب وحضارتهم في التاريخ دون وضعها إزاء خلفيتها الفكرية ومتطلباتها المعاصرة الهاجسية القابعة في قعر العقل الأوروبي الذي كان يسجل التاريخ العربي بطريقته الخاصة ليقدمه للقارئ الغربي كي يقبله بشيء من التعامي اللانقدي. إن اللهجة التي تسود مثل هذه التواريخ هي لهجة تعكس موقف التفوق والخيلاء الذي أضفاه التقدم المادي والعلمي في أوروبا عصر الثورة الصناعية والتوسع الإمبراطوري على مؤرخيها. وفي هذا المضمار لا تقلّ العقلانية أهمية عن غيرها من إفرازات هذا العصر، إذ تمّ اعتمادها مدخلاً وحيداً لهذا التاريخ، بغض النظر عن الأبعاد الروحية والقيم الرمزية والاعتبارية الكامنة فيه وفي شواخصه، كما هي الحال في قصة الرسول الكريم (ﷺ)، مثلاً، بالنسبة إلى العرب والمؤمنين بعامة.

لقد خدم الكم الهائل من المعلومات والبيانات التاريخية المتاحة (وهو بحد ذاته من نتائج اتساع حركة نقد النص والترجمة وغيرها من الأنشطة الفكرية) في تعزيز أجواء الموضوعية التي تنأى بنفسها عن العواطف العدائية الموروثة التي كانت هذه الأعمال التاريخية تسعى إلى تجنبها، على الرغم من أنها لم تفعل شيئاً جذرياً حيال فهم حقائق الحماس القومي والدوافع الروحية التي تحلّى بها مسلمو الفتوحات الأوائل على سبيل المثال. ولكن، لسوء الحظ، تواصلت مؤثرات نقاط الانطلاق المتحاملة والموروثة من العصور الماضية لدى المؤرخين الجدد على الرغم من تشبثهم بأجواء الحيادية، وهي محاولات ينبغي ملاحظتها والإشادة بها على أقل تقدير.

بيد أنه قد تمّ استثمار المعارف الجديدة والمصادر التاريخية الأصلية وتوظيفها كأدواتٍ عقلية لتسويغ الأفكار الموروثة بدلاً من الانتفاع بها على طريق تطوير أفكار جديدة وآفاق واسعة. إنه لمن المؤسف أن يذهب المؤرخون الغربيون، بسبب ذات

---

(٣٦) Ralph Waldo Emerson, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson: With a Biographical Introduction and Notes*, [edited by] Edward Waldo Emerson, 12 vols., Centenary ed. (Boston, MA: Houghton, Mifflin Co.; Cambridge, MA: Riverside Press, 1903-1921), vol. 10: *Lectures and Biographical Notes*, p. 177.

روحية التعالي وتقديس الذات، إلى تطبيق معايير منمطة جاهزة على تاريخ عربي قد لا يستجيب لهذه المعايير والمقاييس. وتماشياً مع النموذج الذي طبقه المؤرخ غيبون في **تدهور وسقوط الإمبراطورية الرومانية**، راح المؤرخون الغربيون يحاولون تتبع نمط الازدهار والتدهور في تاريخ الإسلام والخلافة على نحو خاص. وهكذا تمّ تقديم مرحلة صدر الإسلام على أنها المكافئ لحقبة ازدهار الإمبراطورية الرومانية، بينما تمّ عدّ العصر العباسي المبكر بوصفه القمة التي ارتقتها «دولة» الخلافة العربية الإسلامية.

أما الفترة اللاحقة، فقد عُدّت مرحلة التدهور والشيخوخة التي آلت إلى سقوط مؤسسة الخلافة. لذا اكتفى هؤلاء بالتعامل مع ماضينا العربي بوصفه كائناً عضوياً يعكس نمط «الازدهار ـ التدهور» (الولادة، الشباب، الشيخوخة) الذي يصح على جميع الكينونات والمؤسسات الكبرى في التاريخ، متناسين البعد الروحي للدين الجديد والاعتبارات الخاصة بالأمة العربية.

القسم الثاني

تطبيقات

الفصـل الثالث

الكـاردينـال نيـومـان:
القراءة الإكليـريكية للإسلام في التاريخ

«إنها لمسألة محيرة حقاً: فإذا ما تمكنت إنكلترا أو فرنسا من فرض السيطرة على الشرقيين، كيف يمكن أن تتعامل معهم ومع تدميرهم اللامبالي لبلادهم الغنية؟ لابد أن يلقى الشرقيون مصير سكان أمريكا الشمالية الأصليين نفسه... إذ يحاصرون وينكمشون ويتشتتون بفعل ضغط الحضارة»(١).

ـ جون هنري نيومان

على الرغم من أن اهتمام الكاردينال جون هنري نيومان (١٨٠١-١٨٩٠) بالشرق العربي الإسلامي يبدو مغموراً تحت فيض كتاباته التي تناولت الإشكالات المحلية والدينية الطارئة، فإن المجلد الأول من كتابه **تصويرات تاريخية**(٢) الصادر تحت العنوان الثانوي «الترك وعلاقتهم مع أوروبا»، يوفر الوسيلة المثلى لتتبع أفكاره ومفاهيمه في الشرق العربي الإسلامي. وتبدو طبيعة اهتمامه بالشرق مهمة للغاية، ليس فقط لأنه واحد من أبرز كتّاب عصره، بل كذلك لأن كتابه هذا يساعد على

---

(١) John Henry Newman, *Historical Sketches*, His Works, 3 vols., new ed. (Westminster, MD: Christian Classics, 1970).

(٢) أصل هذا الكتاب مجموعة محاضرات ألقيت في المعهد الكاثوليكي في ليفربول (تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٥٣). ونشر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٨٧٢. لا شك في أن هذه المحاضرات كانت مستوحاة من أحداث «حرب القرم» التي اندلعت عام ١٨٥٣ والتي شهدت تدخلاً بريطانياً. للمزيد من المعلومات عن هذه الحرب وعن طبيعة الدور البريطاني فيها، انظر: Arthur James Grant and Harold Temperley, *Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries, 1789-1939* (London: Longmans, Green and Co., 1944), pp. 266-283.

إعادة تركيب صورة المواقف البريطانية نحو هذا الشرق أثناء القرن التاسع عشر الذي شهد توسع وتبلور الإمبراطورية. كما تبرز ضرورة تفحص آراء نيومان هذه لأنها لم تدرس سابقاً ولأنها تجسد القراءة الكاثوليكية الإكليريكية للتاريخ الإسلامي. لذا فإننا نتأمل هنا عرض طبيعة اهتمام نيومان بالشرق العربي ـ الإسلامي على نحو خاص، باتجاه رصد مسببات إخفاق هذا الاهتمام في استيعاب تاريخ وتطور هذا الإقليم بضمن رؤيا كاثوليكية «دوغماتية» وحيدة الجانب.

من خلال عملية عزل إهتمام نيومان بالشرق ـ الإسلامي، يتيسر للمرء رصد ومتابعة جانبين من أفكاره. من الناحية الأولى، يطفو الموقف العدائي جلياً ضد الترك، وهو موقف ينطلق من ظروف أحداث حرب القرم (١٨٥٣) بين الإمبراطورية العثمانية وروسيا والتي أدت إلى تدخل بريطاني. أما من الناحية الثانية، يوجد وعي ديني وتاريخي لا يهيمن على الهيكل العام لفكر نيومان، كاتباً جدلياً مضاداً لعصره فحسب، بل يسيطر كذلك على رؤيته للشرق بعامة، شعوباً ومستقبلاً سياسياً ودينياً. لقد تطور الجانبان ضمن رؤيته الدينية للحركة التاريخية. بدون رصد أفكار نيومان ضمن هذا المهاد المتنوع العناصر، تتلاشى فرص رؤيتنا له وإدراكنا لطرائقه في الاستجابة الفكرية للشرق. لقد تحققت دراسة مستفيضة لآرائه في التاريخ من قِبل جوزيف آلثولز (Altholz) في بحثه الموسوم «نيومان والتاريخ»[٣] وكذلك من قِبل «تشادوِك» (Owen Chadwick) في كتابه **من بوسوت إلى نيومان: فكرة التطور العقائدي**. بيد أن هذه الأعمال أخفقت في دراسة استشراقه التاريخي. لهذا السبب فإن هذا الفصل مخصص لاستقصاء آراء نيومان حول العرب والإسلام مع إشارة خاصة إلى أفكاره في ظهور واضمحلال الدول العربية ـ الإسلامية. ويجدر القول هنا إن استخدامات نيومان للتاريخ وللعقائد ولفلسفة التطور تأخذ بُعداً تطبيقياً من خلال المجلد الأول من كتابه **تصويرات تاريخية**، إذ يستقطب هذا الكتاب أهمية إضافية لأنه يعرض لقراءات نيومان الواسعة في أدب الاستشراق التي لم تحظَ بالرصد والتحليل نتيجة لانغماس هذا الكاتب الكبير بالمواضيع المحلية المعاصرة الأكثر إلحاحاً. إن قراءات نيومان الواسعة والمتنوعة تُلقي الضوء على مدى عناية نيومان بالشرق[٤].

---

(٣) Josef L. Altholz, «Newman and History,» *Victorian Studies*, vol. 7, no. 3 (March 1964), pp. 285-294.

(٤) كما تشير اقتباساته في: **تصويرات تاريخية: الترك وعلاقتهم بأوروبا**، مج ١. تتضمن قراءات نيومان عدداً لا بأس به من كتابات مستشرقين معروفين أمثال: ثورنتون أليسون (Thornton Alison) فورمبي (Formby)، السير شارلز فيلوز (Sir Charles Fellows)، روبرستون (Robertson)، برغيرون (Bergeron)، ساوثغايت (Southgate)، ولنش (Lynch) من الولايات المتحدة. وقد كانت تحليلات غيبون (Gibbon) مصدراً مستمراً لكثير من معلومات نيومان في تاريخ الشرق العربي الإسلامي.

وللمرء أن يفترض في هذا السياق بأن نيومان قد طوّر فكرة منقوصة، وبالتالي، مشوّهة حول الشرق العربي ـ الإسلامي: ويرجع ذلك، جزئياً، إلى قبوله السلبي واللانقدي باتجاهات قديمة مؤسسة في الغرب، إضافة إلى أن أفكاره هذه قد برزت وليدة ظرف دولي متأزم وموقف سياسي منحاز كان يوحي بالعصبية الطائفية ويغذيها. لذلك فإنه يبدو من الضروري أن تحظى تقسيماته وتصنيفاته الجغرافية ـ التاريخية للأجناس البشرية ولحضاراتها بشيء من التفحص، ذلك أن هذه التصنيفات ساعدت على إنضاج تقييماته النهائية لأدوار تلك العناصر في التاريخ. ويمكن المرء كذلك أن يناقش أفكار نيومان في العرب والإسلام وهي موضوعة إزاء معلوماته في التاريخ والحضارة العربية ـ الإسلامية. وهنا يأتي رأي نيومان الاستثنائي والمتفرد حول الحروب الصليبية رأياً جديداً يساعد على الكشف عن معتقداته وقناعاته في أسباب ظهور وسقوط الخلافة العربية ـ الإسلامية بين بغداد وسامرّاء.

الشـــمال والجنـــوب

في محاولة للانتقال من العام إلى الخاص، يسحب نيومان خطين رئيسين على خارطة العالم: بينما يمتد الخط الأول أفقياً ليفصل العالم إلى نصفين متمايزين، شمالي وجنوبي، فإن الخط الثاني العمودي يقسم الأرض إلى شرق وغرب. ويبدو التنوع الذي لا يمكن لنيومان تحاشيه بين الشمال والجنوب تنوعاً مهماً تاريخياً، لأن الكاتب يعتقد بأن الشمال البارد هو «أرض البربرية»[٥] ومنبعها، وبأن الجنوب الدافئ هو «أرض الحضارة» منذ أزمنة لا تسعها الذاكرة الإنسانية[٦]. ومن خلال الإشارة إلى تباينات بيئية ومناخية، وفي محاولة لربط هذه التباينات بالأنشطة الفكرية للإنسان[٧] يخلص الكاردينال نيومان إلى أن الصراع بين الشمال والجنوب إنما يتطابق مع التنافر بين البربرية والحضارة، ما دام الشمال هو مستودع هائل لـ «محطمي الحضارات» و«للخارجين عن القانون» من الأجناس البشرية[٨]، بحسب ظنه.

ومن خلال تأسيس خيوط ربط بين الإنسان وبيئته، يذهب نيومان إلى تأشير الاختلافات المتنوعة بين الأقوام البربرية والجماعات المتحضرة على أسس عنصرية

(٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن لفظ بربرين (Barbarians) هو مرادف لحالة اللاتحضر بحسب استخدامه من قبل نيومان في: تصويرات تاريخية: الترك وعلاقتهم بأوروبا. ومن الملاحظ أن نيومان يستخدم كلمة «بربرين» مرادفاً لكلمة «تتر» أو «تاتار» (Tartars) بوصفهم أجناساً بشرية دائمة الارتحال، موطنها الأصلي أواسط آسيا.

(٦) John Henry Newman, *Historical Sketches*, vol. 1: *The Turks in their Relation to Europe. Marcus Tullius Cicero. Apollonius of Tyana. Primitive Christianity*, pp. 1-2 and 20.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

تنطوي على قدر كبير من الشوفينية الآرية المتعالية[٩]. وإذ يقبل نيومان بوجهة نظر «أنثروبولوجية» تتّصل بالمظهر الخارجي للأجناس البشرية[١٠]، فإنه يتدبر تبريراً لقناعته بأن التاريخ يسير ويتطور على نحو حلقات أو أدوار من الغزوات والفتوح البربرية المنطلقة من الشمال ضد الجنوب. وتأسيساً على الطبيعة الفيزيائية القاسية وعلى المناخ البارد الذي يغلف الحياة في النصف الشمالي من الكرة الأرضية، فإن الأقوام البربرية أخذت تطور ميزات ذات صفة قتالية تخصّها فقط، وهي: نمو وتضخم الجسدي والعضلي على حساب ضمور الفكري والخيالي. لهذا فإن هذه الأقوام غالباً ما تكون عسكرية بطبيعتها[١١]. إن الشماليين، كما يعتقد نيومان، جنود بالولادة: فهم يولدون ويحيون ويموتون على ظهور خيولهم، فيجوبون الأرض المشاعة بحثاً عن الفريسة والغنيمة، معتمدين السيف كأداة وحيدة لبقائهم[١٢].

وعلى أساس هذه الطبيعة العسكرية المتأصلة، تمكن «البربريون التتر» من أن يؤسسوا خمس إمبراطوريات في التاريخ: «الإمبراطوريتان الأولى والثانية وثنيتان، والاثنتان التاليتان محمديتان، والأخيرة مسيحية، ولكن مسيحية منشقة»[١٣]. وبرأي نيومان كانت جميع هذه الإمبراطوريات الخمس معادية للمسيحية بسبب جذورها العنصرية البربرية المنطلقة من الشمال الجبلي البارد[١٤]. ويؤول هذا العزل بين الشمال والجنوب، أي بين البربرية والحضارة، إلى إرباك لابد من ملاحظته عند تقييم نيومان للأقوام البربرية التي تقطن شمال أوروبا، تلك المجاميع التيوتونية الجرمانية التي تتحدر منها الأمم الأوروبية المعاصرة. فعلى الرغم من أن نيومان يساوي بين الأجناس الشمالية الآسيوية والأوروبية باعتبارها أجناساً بربرية غير قابلة للإصلاح[١٥]، فإنه يضفي على القوطيين الجرمانيين (عنصراً بربرياً أوروبياً اعتنق المسيحية) القابلية على التحضر والقدرة على التطور. وبدلاً من أن يوضع هؤلاء ضمن سلة «الخارجين على القانون من العنصر البشري»[١٦]، فإنهم يكتسبون إشارات الكاتب الاستثنائية المحببة بوصفهم «أشجع وأنبل الأقوام البربرية»[١٧].

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(١١) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أما العرب، ونتيجة لمنجزهم الحضاري المعروف ولموقعهم في إقليم جنوبي دافىء، فإنهم يتلقون من المؤلف معالجة إيجابية نسبياً لغرض تمييزهم عن الأتراك وعلى نحو يتناغم مع تحليل نيومان للحضارة وللدولة العربية ـ الإسلامية الذي يظهر في صفحات تالية من كتابه. وعليه يضطر نيومان إلى اعتبار العرب جنساً قادراً على قبول واستيعاب الإصلاح الحضاري. وحيث إنهم يقطنون مجالاً جغرافياً من هذا النوع، إلى الجنوب من خطه الافتراضي الفاصل بين الشمال والجنوب، فإن عرب الجاهلية يظهرون لنيومان «بربريين» من البدو الرُحّل[18] الذين استجابوا للتحضر الذي دشنه عصر النبي محمد (ﷺ).

وعليه، يذهب نيومان إلى الاعتقاد بأن «الاستعارات من النصرانية» و«الأشكال شبه البروتستانتية»[19] هي التي أضفت على الشخصية القومية العربية تحويرات جذرية إيجابية الأبعاد. وبدلاً من التمسك بأنماط حياتهم القبلية القديمة، أصبح العرب[20] فلاسفة وعشاقاً لعلوم الرياضيات والفلك والنبات ومؤسسي علم الكيمياء[21].

وعلى نحو يتوافق وتصنيف الشمال ـ الجنوب، يعد نيومان الفتوحات العربية ـ الإسلامية لبلاد التتر ولشعوبها البربرية نصراً للجنوب على الشمال[22]. ولكن نيومان، وبدون أية إشارة مهما كانت لأسباب هذا النصر الجنوبي على الشمال العسكري، يعلن بأن البربريين قد استجابوا للإسلام[23] إما احتضاناً روحياً مخلصاً أو تسليماً لـ «دعاة كذبة»، كما يفضل أن يسمي المسلمين، تعسفاً. ونتيجة لإخفاق جدل نيومان في توفير تفسير مقنع لهذا النصر الجنوبي المبكر، فإن كتابه بالكامل يتأسس على الاعتقاد الملحاح بأن الطبيعة العسكرية للفتوحات الإسلامية التالية هي ذات طبيعة بربرية شمالية في أصولها (ويقصد فتوحات الأتراك العثمانيين في أوروبا بخاصة)، وهذه دلالة يمكن استخلاصها من معالجته للحروب الصليبية، إذ يعدها حروباً بين المسيحية والأقوام التركية (سنناقش ذلك في ما بعد).

وحيث تستجيب الجماعات البربرية، الشمالية القاسية، للسيادة العربية على

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٠) تجدر الإشارة هنا إلى أن نيومان يستخدم اللفظين «العرب» (Arabs) والـ «ساراسينز» (Saracens) على نحو الترادف وبمعنى واحد ثابت.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

نحو توظيف أفرادها عبيداً وحراساً و«مرتزقة»[٢٤]، فإن هذه العناصر تأخذ دورها في توسيع رقعة الإسلام جغرافياً. لقد أتاح هذا الدين، برأي الكاردينال نيومان، بؤرة للطاقات العسكرية البربرية التي ضمها عالم الإسلام[٢٥]. ودون اكتراث بما أضفاه الإسلام على الحياة البربرية من مبدأ سياسي وعقائدي جديد وشعور بالمسؤولية وصلات اجتماعية، يقول نيومان بأن هؤلاء البربريين الأشدّاء قد سعدوا بـ « دين يكون الجندي فيه هو المبشر . . . وهو الشهيد»[٢٦]. ومن خلال توكيد «نظام القبول الإلزامي بالإسلام»[٢٧]، وبداخل إناء الحياة البربرية الخشنة، يحرم نيومان الدين الحنيف من صفته الجوهرية المتمثلة بالروح المسالمة.

ولكن إضافة إلى التوافق الذي يوحي به نيومان بين الإسلام والطاقات العسكرية البربرية الكامنة، فإنه يدعي بوجود تناغم بين الإسلام وبين العادات البربرية القديمة، فيتتبع هذا التناغم في الألقاب التي أطلقها البربريون على جنكيز خان (الوثني) باعتباره «ابن الإله»، وعلى الإمبراطور العثماني (المسلم) بوصفه «ظل الله»[٢٨]. ويتجاوز نيومان هنا تقاليد الخلافة العربية ـ الإسلامية الأساسية التي تطورت في عصر صدر الإسلام مكتفياً بهذا اللقب الذي أطلقه السلطان العثماني على نفسه بوصفه مكوناً جوهرياً للروحية التترية والإسلامية على حد سواء وفي آن واحد.

الشـــرق والغـــرب

ينطوي التقسيم الثاني الذي يفترضه نيومان للأرض إلى شرق وغرب على دلالات إستشراقية واضحة المعالم تقوم أساساً على افتراض غرب متحضر إزاء شرق بربري مسكون «بالخرافات»[٢٩]. ومن خلال تطوير مثل هذا الجدل الاستشراقي المتعالي يحاول الكاتب أن يضفي على العلاقة بين الشرق والغرب بُعداً دينياً على نحو الإقحام غير المبرر، وهذه الحال تتنافر مع التبشيرية المسيحية المفتوحة أمام جميع الأجناس بلا تمييز. إن الغرب، بالنسبة إلى نيومان، يمثل موضع المسيح، بينما يمثل الشرق موضع الشيطان: كلما اتجه المرء شرقاً كلما اقترب من الشيطان والعكس

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧١ و٧٧.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

صحيح[٣٠]، كما يدّعي. وتضفي نسبية علاقة الشرق ـ الغرب المفترضة على المسلمين دوراً مزدوجاً بسبب تموقعهم الوسطي: ففي الشرق الأقصى يمثل المسلمون أداة للغضب الإلهي على الوثنيين، بينما يمثلون أداة للشيطان في الغرب عندما يحتكون بالمسيحية[٣١].

ومن خلال مدخل جغرافي محض يظهر الإسلام لنيومان فضاءً وسطياً بين المسيحية والوثنية، إذ تبدو الوثنية له كـ «خرافة أسوأ»[٣٢]: «ليس لإنسان كاثوليكي أن ينكر بأن الإسلام بذاته هو تحسن عظيم مقارنة بالوثنية: فالوثنية تخلو من أية قواعد للخطأ والصواب، وهي خالية من الإيمان برب حكيم أو بتنزيل سماوي حق أو بعقيدة ثابتة مهما كانت. ومن ناحية ثانية، فإن حقائق التوحيد والوحي ووفاء الرب بوعوده وأبدية القانون الأخلاقي والإيمان ببعث مستقبلي، هي إستعارات استقاها محمد من الكنيسة، إذ يتمسك بها أتباعه بقوة. . . لقد بشّر محمد بالكثير من المسائل الحقيقية مادياً والمهمة واقعياً. . . إنه يقف بعقيدته بين دين الله ودين الشياطين، بين المسيحية والوثنية، بين الغرب والشرق الأقصى. . . بين المسيح في الغرب، والشيطان في الشرق»[٣٣].

إن نسبية (شرقية ـ غربية) من هذا النوع الصارخ، وهي نسبية يقررها خط نيومان المسحوب بين المسيحية والوثنية، إنما تأخذ مداها من خلال إيمان الكاتب الشديد بالكنيسة الكاثوليكية، وهو إيمان يتطرف حد أن الكاتب لا يصب عدائيته على الأديان الأخرى فحسب، بل يصبها كذلك على الكنائس المسيحية الأخرى من غير الكاثوليكية[٣٤]، الشرقية والبروتستانتية. إنه، على سبيل المثال، يساوي بين الإسلام والبروتستانتية والطوائف الأخرى على نحو تعميمي، باعتبار أن هذه الكنائس تمثل أنماطاً كاذبة ومحرّفة من العقيدة المسيحية. ويشمل نيومان الكنائس الشرقية بجام غضبه على نحو خاص: فالنساطرة مع غيرهم من النصارى الشرقيين،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٤) يعلن نيومان في كتابه مقالة في تطور العقيدة المسيحية *(An Essay on the Development of Christian Doctrine)*، بأن «كل ما يعلمنا التاريخ، كل ما يهمل، كل ما يُعظم وكل ما يقزّم، كل ما يقول وما لا يقول، هو أن مسيحية التاريخ، على أقل تقدير، هي ليست البروتستانتية . . . لأن تكون متعمقاً في التاريخ هو أن لا تكون بروتستانتياً». مقتبس عن: Jerome Hamilton Buckley, *The Triumph of Time; a Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress, and Decadence* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1966), p. 20.

يمثلون هرطقة، بينما يظهر المسيحيون الإغريق له مجموعة من فلول الخونة والجبناء المرتدين[٣٥]. ومن خلال التمسك بفصل العالم إلى شرق وغرب، يخفق نيومان في تحاشي إرباك جدلي واضح المعالم، ذلك أنه ينسى أن فلسطين التي شهدت ظهور السيد المسيح (ﷺ)، إنما هي أرض شرقية. وعلى الرغم من أنه يدعو التربويين الأوروبيين لأن يخففوا من ماديتهم (الهيلينية) ولأن يوجهوا أنظارهم صوب فلسطين، مصدر المعرفة الروحية[٣٦]، فإنه يتغاضى عن حقيقة أن هذه الأرض شرقية يقطنها أتباع الأديان السماوية الثلاثة. وهكذا تتجلى للقارئ، من خلال التصويرات التاريخية، حقيقة لا غبار عليها وهي أن نيومان لا يكتفي بأن يعد المسيحية الكاثوليكية ديناً للجزء الغربي من العالم، بل أنه يوحي بأنها «دين أوروبي» فحسب[٣٧].

إن نيومان، إذ يدفع النصرانيين الشرقيين خارج مجال الإيمان الديني الحق، فإنه لا يتوانى عن اعتبار الحضارة «رديفة للمسيحية» الأوروبية على نحو الإطلاق الذي لا جدال فيه[٣٨]. وتبدو دلالة مثل هذه مربكة للمرء بقدر تعلق الأمر بمعارضة الكاردينال نيومان المستمرة ـ والمتجسدة في مجموع مؤلفاته الرئيسية ـ لسياسات الدول الأوروبية. في كتابه المهم أبولوجيا (*Apologia Pro Vita Sua*) (١٨٦٤)، يهاجم نيومان الاندفاع الأوروبي نحو المادية التجريبية التي تقود إلى الإلحاد بحسب رأيه، فيتأسى قائلاً: «يا له من مشهد، ويا له من أفق، ذلك الذي تقدمه أوروبا بأكملها هذا اليوم! إنها ليست أوروبا فقط، بل كل حكومة وكل حضارة عالمية ترضخ لتأثير العقل الأوروبي»[٣٩].

وعلى الرغم من أنه يهاجم الموقف البريطاني المعاصر، ذلك الموقف العلماني والمضاد للدين، منحياً باللائمة كذلك على لامبالاة الحكومات الغربية الأخرى بسبب سياستها في الشرق، فإنه ما يلبث وأن يلتحق بمعسكر أوروبا الدنيوية العلمانية (الرسمية) عندما تأتي المسألة إلى موضوع الموقف الحساس من الإمبراطورية العثمانية

---

(٣٥) Newman, Ibid., pp. 135-137.

(٣٦) John Henry Newman, *The Idea of a University, Defined and Illustrated*, edited by Charles Frederick Harrold (New York: Longmans, Green and Co., 1957), p. 230.

(٣٧) Newman, *Historical Sketches*, p. 200.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣٩) John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua: An Authoritative Text, Basic Texts of the Newman-Kingsley Controversy, Origin and Reception of the Apologia Essays in Criticism*, edited by David J. De Laura, Norton Critical Editions. Norton Critical Editions in the History of Ideas (New York; London: W. W. Norton, 1968), p. 188.

في زمن التصادم العسكري إبان حرب القرم. ويناقض نيومان نفسه عندما يعلن أن المسيحية هي إيمان كوني مفتوح لجميع الأجناس، بينما نراه يلتصق بموقف عنصري عدائي تجاه أجناس بشرية معينة. وبدلاً من أن يدعو إلى تبشير الشرقيين بالمسيحية، كما يتوقع المرء من رجل دين مثله، فإنه يستشرف ويوصي باضطهاد وعزل بعض الأقوام الشرقية بالطريقة نفسها التي تمت بواسطتها معاملة الهنود الحمر في أمريكا. يقول نيومان بلهجة شوفينية لا غبار عليها، مضادة للأقوام التركية بخاصة: «إنه لسؤال محيّر حقاً، فإذا ما تمكنت إنكلترا أو فرنسا من فرض السيطرة على الشرقيين: كيف يمكن أن تتعامل معهم ومع تدميرهم اللامبالي لبلادهم الغنية؟ لا بد أن يلقى الشرقيون مصير سكان أمريكا الشمالية الأصليين... إذ يحاصرون وينكمشون ويتشتتون بفعل ضغط الحضارة»[٤٠].

وإذ يغمر نيومان نفسه في تمييزات عنصرية لا مخرج منها، فإنه يستأنف جدله هذا من خلال تأسيس تنوعات مفترضة بين الجماعات التي يعدها بربرية على الرغم من اقتناعه بتعريف واحد للبربرية بوصفها «حالة الطبيعة» البدائية[٤١]. ولكنه ما يلبث أن يناقض نفسه فيقول بأن «سطوة البابا السياسية كانت أعظم عندما كانت أوروبا شبه بربرية»[٤٢]، ذلك أن البابا كان قادراً على أن يتدبر «تحويل القوة التدميرية للأمم الأوروبية إلى قناة أكثر أمناً»[٤٣].

وبهذه القناة كان نيومان يقصد «الحروب الصليبية». وينطوي هذا الجدل على أن الحملات الصليبية قد انطلقت واشتدت بفعل الحال شبه البربرية للأمم الأوروبية، وهي حال تدل كذلك على ازدهار الإيمان الديني في أوروبا إبان هذه الفترة، الأمر الذي يعني بأن أوروبا إنما هي مجموعة أمم بربرية أصلاً، ولكن أصلحها الدين. بيد أن نيومان يحرّم هذه الميزة، ميزة الاستجابة للإصلاح، على الأمم الشرقية التي تبقى بعيدة عن طريق الخلاص لأسباب إثنية أو «وراثية»، حسب اعتقاده. وإذ تتناقض هذه الفكرة مع اعتقاد نيومان بالتبشيرية المسيحية ومع مرادفة هذا الدين للحضارة[٤٤]، فإنها تخص الترك، وهم شعب شرقي، بالحرمان من حق اعتناق المسيحية، وبالتالي، من التحضر، بحسب خطه الفكري المشوب بالتعصب. وعليه، يعلن نيومان بأنه:

---

(٤٠) Newman, *Historical Sketches*, p. 228.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

«منذ البداية ظهر الترك مصدراً للخطر على العالم المسيحي على نحو يميزهم عن التتر والعرب. لقد برزوا أمام الرفض الأوروبي شعباً يستحيل التعاطف أو التحالف معه من قبل المؤمنين. . . إنهم يمثلون شراً مستطيراً طموحاً وعدائياً ونهماً، إنهم العدو الذي اندمج فيه تلوث الحياة بنظام، وتكرس بدين، وانتشر بالسيف. . . وبالرغم من كل ما وفرته لهم الطبيعة والشعوب الأوروبية، لم يزل هؤلاء قوماً ذوي بنية تترية، إذ أن مواهبهم ومهاراتهم، مهما كانت، لا تجعل منهم سوى أعداء لدودين للإيمان وللحضارة»(٤٥).

وعلى نحو يتوافق مع نظرية نيومان الوحيدة الجانب في التطور التاريخي، تلك النظرية التي يطبق آلياتها على الأقوام البربرية بشكل تعسفي ومن منظور دوني، يذهب نيومان إلى الإدعاء بمدخل كاثوليكي متعمق لفهم وإدراك الشرق عموماً(٤٦). وإزاء موقف مثل هذا، موقف يدعي الفلسفية ـ الدينية مناقضاً للخيالية والخرافية، يعلن نيومان بأنه إنما يحاول أن يستبدل «الانبهار الرومانسي» بالشرق، ذلك الانبهار الذي كان ذائعاً في أوروبا حينذاك، بموقف أكثر ميلاً للعقلانية(٤٧).

ولكن برغم هذا التطلع إلى العقلنة غير المشوبة بالعاطفيات، يرتجع نيومان إلى المفاهيم الغربية المتناهية في القدم والمضادة للإسلام التي مرَّ ذكرها، تلك المفاهيم التي كان كارلايل يحتج ضدها منذ عام ١٨٤٠ بوصفها مفاهيم مخزية(٤٨). وإذ يسقط نيومان ضحية تتأرجح ما بين الرأي الغربي التقليدي بالإسلام باعتباره «كذباً محمدياً»(٤٩)، وبين موضوعية تعبير الإسلام عن «حقائق مجيدة»(٥٠) فإنه يخفق في فهم وإدراك الدلالات الكاملة لهذا الدين الحنيف. وعلى الرغم من اعتباره المسلمين «دعاة كذبة»(٥١)، يعترف نيومان بأنهم قد «هيمنوا على نصف العالم المعروف»(٥٢). ولكن برغم اعتراف نيومان بهذا التوسع السكاني والجغرافي الكبير العابر للحدود والأجناس، يظهر الإسلام أمامه «إيماناً قومياً» محلياً(٥٣). مثل هذه التناقضات يمكن

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٤٨) Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, edited by W. H. Hudson (New York: Dutton, 1973), p. 278.
(٤٩) Newman, Ibid., p. 53.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

أن تفسر ضمور شهرة كتابه هذا، وبخاصة أن المؤلف، الذي يُعد من أكبر مفكري وناثري القرن التاسع عشر، يبدو في هذا الكتاب بموقع أدنى من المتوقع بالنسبة إلى القارئ المستنير.

إن موقفاً متناقضاً وغير مستقر مثل هذا لا يمكن أن ينبع إلا من العجز عن فهم دين كان نيومان يعده ديناً «بلا قواعد للإيمان بالمرة، سوى قواعد التوحيد والإيمان برسالة محمد»(٥٤). ويحاول نيومان أن يبرر انتشار الإسلام من خلال تأكيد الطبيعة العسكرية للفتوحات العربية المبكرة في الأقاليم المجاورة. وبهذا يخطئ الكاتب جوهر هذا الدين. فلولا سيطرة الإسلام الروحية وعقيدته الأخلاقية السامية، لم يكن لهذا الإيمان أن يتخطى حدود جزيرة العرب بواسطة السيف فقط. وحيث يتمسك نيومان برأيه في أن العرب شعب بربري أصلحه دينه، وبأنهم قوم «ثقفوا بربريتهم، وغدوا فلاسفة وتجريبيين»(٥٥) فإنه لا ينجح في إدانة منطقه هذا ما دام الإسلام يبدو له ديناً «مُحِطّاً من شأن هؤلاء الذين يعتنقونه»(٥٦).

وإذ يتجاوز نيومان أثر الإسلام الحضاري، فإنه يعلن بأن هذا الدين «برز بين بربريين»، وبأنه ليس «من المفاجئ أن يدعم سلطة البربرية»(٥٧). ومن خلال منطق يؤول إلى خلاصة مفادها أن جميع الأمم الإسلامية بربرية، يرسم نيومان حدوداً عرقية لانتشار هذا الدين دون اكتراث بكونية وعالمية رسالته. وفضلاً عن هذا كله، يعلن نيومان أن الإسلام ليس رسالة روحية موجهة إلى الأجزاء الشمالية من الأرض ـ وهو يقصد بذلك أوروبا حصراً. إن هذا الإعلان يُعبّد الطريق أمامه لإعلان مرادفة الإسلام للطبيعة البربرية، ومرادفة المسيحية للطبيعة الحضارية. فمن خلال منطق يعد الإسلام عقيدة قدرية تغذي الاختلالات البربرية(٥٨)، فإنه يقيّمه ديناً «متجانساً مع البربرية كما تتجانس المسيحية مع الإنسان المتحضر»(٥٩)، وهي حال تبين فهمه المنقوص للعقائد الإسلامية في جوهرها.

وهنا ينبغي أن نلاحظ بأن نيومان لا يتمكن من المحافظة على إدامة هذا الترادف المزعوم؛ فبالنسبة إليه يبدو العقل العربي عقلاً كان قادراً على قبول تغييرات جذرية

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

طرأت عليه بعد احتضانه الإسلام. ونتيجة لذلك تبرز المسألة الجدلية التي يطورها المؤلف مربكة للغاية بالنسبة إلى القارئ الغربي المعاصر، وبخاصة عندما يعلن نيومان بأن المسلمين العرب، ومن خلال فتوحاتهم للأقاليم البربرية، أصبحوا من رعاة الثقافة وبناة المدارس والجامعات: «لقد جدد العرب، على أسسهم الخاصة، التثقيف العقلي الذي استلمته بلاد (الصغد) من الاسكندر. لقد كانت مدينتا بخارى وسمرقند مشهورتين بالعلم والأدب: فاشتهرت بخارى لمدة طويلة كأبرز مركز للثقافة المحمدية في أواسط آسيا، وتعددت كلياتها، قديماً وحالياً، إذ كانت تستقبل الواحدة منها من ٦٠ إلى ٦٠٠ طالب. وتضاهي سمرقند بخارى بالشهرة، فقد كانت جامعتها حتى القرن الماضي تستقبل الشباب المحمدي من البلدان الأجنبية، إذ كانت تحتضن أكثر من ٣٠٠ كلية للطلاب فضلاً على مرصد فلكي ذاعت شهرته إبان القرون الوسطى. وبقيت آثار هذا المرصد ماثلة للعيان حتى اليوم»[٦٠].

هذا هو معيار المنجز العربي الإسلامي الذي تحقق في الأقاليم «البربرية» التي فتحها العرب. إن منجزاً من هذا العيار الكبير يؤول بنيومان إلى الاعتراف بعمق وإبداع الذهن العربي ذهناً وقاداً يقاس بقدراته الذكية على المداخلات الفلسفية الجدلية وعلى البحث العلمي والدراسات الأكاديمية. لقد عدَّ نيومان البحوث والمداخلات الدينية التي تبعت ظهور مدارس الفقه الإسلامي دليلاً شاخصاً على الطبيعة الحضارية والجدلية للعقلية العربية. وهذه ميزة لا يخص بها نيومان أياً من الأمم الإسلامية الأخرى، بل أنه يستخدمها ذريعة لاتهام الأمم الإسلامية غير العربية (وبخاصة التركية) بعدم القدرة على الجدل والاجتهاد والمداخلات الذهنية والجدلية. وعلى نحو يراد له توسيع البون بين الإبداعية العربية وبين الإخفاق التركي، يصم نيومان المسلمين البربريين من غير العرب «بالركود الذهني»، فغير العرب من المسلمين يبدون له أناساً غير قادرين على الإغناء والتفسير والاجتهاد حتى في مسائل الدين الذي اعتنقوه[٦١].

وإذ ينتقد نيومان الموقف الإسلامي إزاء الفنون الجميلة بوصفها فنوناً محرمة[٦٢]، فإنه يقدم استعراضاً ينطوي على معرفة لا بأس بها بالمدارس الفقهية الإسلامية التي ازدهرت كدلائل على توهج المزاج العربي. لهذا الغرض يقتبس نيومان شيئاً من تعليقات ساوثغيت (Southgate)[٦٣]. إن موقف نيومان النسبي الإيجابية تجاه

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢١٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

العرب، ذلك الموقف الذي يعتمد رغبته المُلِحة لمهاجمة الترك والحط من شأنهم، يدفع به لأن يستحدث التعبير المبتكر «المحمدية العربية»، في محاولة لتأسيس متغيرات وتمييزات، ليس فقط بين الأمم بعامة، ولكن كذلك لفصل وعزل الأقوام التي يصمها بالبربرية بسبب قدراتها الفكرية المتواضعة مقارنة بالعرب. يقول نيومان في هذا المعنى: «المحمدية العربية، من ناحية معاكسة، توفر لي تجلياً متناقضاً لما أقصده بتعبير شعب ذي «عمق»، إذا شئت استعارة كلمة دلالية لعكس فكرة فلسفية. الشعب البربري ليس له «عمق»، ولكن العرب يجسدون لنا معنى «العمق القومي»»(٦٤).

وحيث يميز نيومان بين الدول المتحضرة والدول البربرية، مرتضياً بنظرية الفيلسوف الألماني شليغل (Schlegel) في أن الدولة المتحضرة تسقط من خلال الاختلالات الداخلية، فإنه يُنحي باللائمة على الإبداعية الذهنية العربية ذاتها في تتبعه التالي لمسببات سقوط دولة الخلافة. لقد كانت الخلافات الفقهية والانشقاقات المذهبية التي سبقت انهيار السيادة العربية تؤذن بذلك الأفول القومي العربي.

لقد تم توظيف المجادلات الفكرية والمناظرات الفقهية، التي تأسس عليها التفوق العربي سابقاً، كأدوات في الخلافات الفرقية التي قُدر لها أن تتسبب بالامتعاض الداخلي والاحتجاج الاجتماعي ضد التمييز الذي أخذ يشتد كلما شاخت الدولة العربية الإسلامية، إذ مهد هذا الطريق إلى ظهور دولة عربية غير متماسكة سهلة الاغتصاب من قبل أي عدو خارجي: «كانت اختلافات العرب ذات أسس فكرية دائماً، فقد كانت تنطلق من دينهم. وكانت الأحزاب، الأبيض والأخضر والأسود التي حكمت قرطبة والقاهرة وبغداد، قد كفّر بعضها البعض مدعية خلافتها لمحمد. ثم جاءت بدعة القرامطة المتطرفة، وهم هؤلاء الذين ادعوا برسالة إلهية تكمل دين محمد، كما أكمل محمد النصرانية. وقد خفف هؤلاء من فروض الوضوء والصلاة والحج، وأحلوا احتساء النبيذ واحتجوا على الأبهة الدنيوية التي أحاط بها الخلفاء أنفسهم. وامتدت خيام القرامطة على طوال ساحل الخليج، فتمكنوا في وقت قصير من أن يستجمعوا جيشاً قوامه (١٠٠٠٠٠) مقاتل في الميدان... وبمرور الأعوام، وبعد تواهن سلطة الخليفة، ننفجر النزاع الديني داخل بغداد نفسها، بين الجماعات المتشددة والجماعات المعتدلة(٦٥).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

أدى هذا التشرذم المنطلق من خلافات فكرية إلى أن استقدم الخلفاء العباسيون المتأخرون رجالاً من البربريين الأجانب للعمل في قلب الدولة. وكان هؤلاء الوافدون المستوردون قد وظفوا عبيداً ومرتزقة وحراساً في قصور الخلفاء. يقول نيومان «لقد امتلك ابن الخليفة الشهير هارون الرشيد ٥٠٠٠٠ من هذه القوات في بغداد ذاتها»[٦٦]. يعتقد نيومان أن استخدام الحرس الأجنبي لحماية رأس الخلافة إنما يُعد «اعترافاً عربياً بالضعف»، مستأنفاً تحليله وتتبعه لما يسميه بـ «الثورة الصامتة والبطيئة» التي أطاحت بالسيادة العربية والتي اضطلع بها هؤلاء البربريون الأجانب[٦٧]. ويجسد نيومان محصلة النكوص والتفكك العربي في عملية اقتحام البربريين لباحات قصور الخلافة، وبالتالي، في ممارسة السيادة من خلال تعيين خلفاء شكليين لا يقدمون ولا يؤخرون أشبه ما يكونون بالـ «الباباوات المزيفين»[٦٨] ألعوبة لا يملكون من أمر الدين والدولة شيئاً.

وتأسيساً على تمييز نيومان بين الدول المتحضرة والدول البربرية في سياق تورخته هذه، فإنه قد باشر انهيار السيادة العربية كنتيجة طبيعية للخلافات المدنية ولانهيار الروح العامة وللامتعاض الداخلي، وهي مسببات سقوط الدول المتحضرة. وعلى نحو مطابق لسقوط مثل هذه الدول والإمبراطوريات، أتاحت هذه المسببات الفرصة للعناصر الأجنبية (العدو الخارجي) لأن تغتصب السلطة العربية[٦٩] على نحو بطيء تصعب مقاومته بسبب تواصل أسباب التردي والنكوص.

يتيح تحليل نيومان لسقوط السيادة العربية في دولة الخلافة الفرصة للانتقال إلى آرائه المهمة في الحروب الصليبية، وهي آراء تتوافق مع غرضه السياسي المعاصر. وإذا كان كتاب **التصويرات التاريخية** مصمماً لمهاجمة الترك العثمانيين ولإبراز مثالبهم، فإن الكتاب تعمد فصل العرب شعباً متحضراً لعزلهم عن المقاومة ضد الصليبيين عموماً، مستبدلاً إياهم بالسلاجقة الأتراك. يرى نيومان أن هضبة الأناضول لا تمثل الممر الرئيس بين أوروبا والقدس فحسب، بل إنها تمثل كذلك أرض الأتراك الذين يعدهم الكاتب المصدر الحقيقي لاضطهاد الحجيج الأوروبي عبر التاريخ[٧٠].

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٩ و٩١.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

ولأجل تكريس استبعاد العرب عن الحروب الصليبية، يحاول نيومان أن يستعرض الدمار الذي أصاب المدن العربية على أيدي الترك، ذاكراً الموصل وبغداد والبصرة ومدناً مصرية عدّة[(٧١)]. وحيث يعلن نيومان بأنه «منذ عام ١٠٤٣ كان الترك أكبر أعداء المسيحية من بين جميع العناصر البشرية»[(٧٢)]، فإنه يؤسس لعزل العرب عن الصدام الحقيقي مع الصليبيين، وكما يلي: «حتى العرب... كانوا قد تواهنوا بعد نهاية حقبة تتراوح بين ٣٠٠ و٤٠٠ سنة، ولم تتوفر لديهم القوة، برغم توفر الإرادة، لأن يديموا عداءهم للصليب»[(٧٣)].

وإذ يخطئ نيومان في كنه حقيقة المواقف العربية ـ الإسلامية باعتبار الحملات الصليبية حملات غازية أجنبية، فإنه يثبت منطقه من خلال تجاهل المساهمة العربية في الصدام العسكري وبواسطة خلطه ما بين العرب وأقوام بدائية غير متحضرة على النحو الذي يؤهله للمزيد من تشويه الأقوام التركية: «منذ البدايات الأولى برز الترك مصدراً للخطر المحدق بالعالم المسيحي جميعه، برزوا على نحو لم يسبقهم إليه التتر أو العرب»[(٧٤)].

ومن خلال اعتبار الحملات الصليبية حرباً بين «العالم المسيحي» من جهة و«الترك» من الجهة الأخرى، أهمل نيومان حقيقة لا غبار عليها، هي: أن صلاح الدين الأيوبي، القائد المسلم البارز، هو رجل كردي وليس تركي. وبإضفاء الصفة المسيحية على هذه الحملات الأوروبية، يخفق نيومان في تبرير موقف المسيحيين الشرقيين المضاد والمقاوم للحملات، كما يعترف هو بذلك صراحة. ومن خلال تفحص هذه المواقف المسيحية الشرقية المقاومة للحملات الصليبية، والتي يصفها بـ «الانشقاقية»، يخلص نيومان إلى دمغ المسيحيين الشرقيين بـ «الخيانة»[(٧٥)]. وهكذا ينتقد نيومان معارضة المسيحية الشرقية للصليبيين بقوله: «كان على المسيحي أن يقاتل المسيحي بدلاً عن مقاتلة الكافر»[(٧٦)]. ومن خلال رصده لتحالفهم «السري» مع «الترك»، وبسبب كونهم «هراطقة»، بحسب رأيه، يبرر نيومان مقاومة المسيحيين الشرقيين (من غير الكاثوليك) للصليبيين[(٧٧)]، مدعياً بأن هؤلاء المسيحيين الشرقيين

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

كانوا أخطر عداءً للمسيحية من المسلمين أنفسهم[٧٨].

ومن الحقائق التي تستحق الملاحظة في هذا السياق هي حقيقة أن نيومان كان يؤمن بأن المسيحية الحقيقية هي الكاثوليكية فقط، وأن ما عداها من الكنائس إنما هو تحريف زائف لجوهرها الحق. وباتجاه تبرير تواهن الحملات الصليبية وتفسير إخفاقاتها، ذهب نيومان إلى إلقاء اللوم على حركة الإصلاح الديني (Reformation) وعلى النمو السريع للروح القومية في أوروبا على حساب الولاء لكنيسة روما[٧٩] التي كانت توحد أوروبا بضمن «عالم مسيحي» واحد (Christendom). وبحسب رأيه، كانت الحملات الصليبية تمثل تفريغاً «للقوة التدميرية التي كانت تعتمل داخل الأمم الأوروبية»، وهي الطاقات التي جهد النابوات المتتابعون على توجيهها نحو «قناة أكثر أمناً»[٨٠]. ولكن برغم العوائق المتنوعة التي عرقلت هذه الحملات، راح نيومان يعلن نجاح الحملات الصليبية في نهاية المطاف: فبرغم بقاء الأماكن المقدسة بأيدي «الترك» كما يدعي[٨١]، وبقدر تعلق الأمر بأوروبا، لم تكن الحملات «إخفاقاً. . . لأنها دفعت السلاجقة الترك نحو الشرق»[٨٢] بدلاً عن اندفاعهم إلى أوروبا.

لن تحقق أية قراءة، مهما كانت عرضية، لكتاب **تصويرات تاريخية** في إماطة اللثام عن موقف نيومان المنحاز ضد الشرق العربي الإسلامي. وإذ يستقي نيومان عناصر موقفه من الكتابات الاستشراقية السابقة ومن تأجيج وحث الأزمة السياسية المعاصرة وقتذاك (تلك الأزمة التي شملت روسيا والإمبراطورية العثمانية وبريطانيا) فإن موقفه هذا يسقط ضحية للتشويه وللاختلال بوصفه انعكاساً إضافياً لمفاهيم غربية متعمقة الجذور يصعب على العقل الغربي استئصالها وتجاوزها. وإذ يكتفي هذا الكتاب بالمصادر الاستشراقية التقليدية فقط، مشكّلاً أفكاره تحت وطأتها وتحت تأثير وضع سياسي دولي مربك، فإنه يظهر للقارئ مؤلفاً وحيد الجانب بقدر تعلق الأمر بالميولات المضادة للأتراك. لقد تعرض كل شيء تركي، أو يتصل بالترك، إلى هجوم كاسح. وقد أخذ الإسلام، دين تركيا العثمانية الرسمي، حصته من نقد نيومان على هذا الأساس الشوفيني وليس الموضوعي البعيد عن العصبية الطائفية.

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

وفضلاً على هذه الإخفاقات والمحدوديات، تأسست آراء ومواقف نيومان على أرضيات عنصرية في جوهرها. فمن خلال تصنيف الأجناس البشرية إلى عناصر متحضرة وأخرى بربرية، حاول نيومان أن يكرس مخطط كتابه المرتهن بأهداف طارئة معاصرة أو مؤقتة: بينما يتيح الكاتب لبعض الأمم «البربرية» القدرة على الاستجابة للإصلاح الحضاري، فإنه يحرم أمماً أخرى من هذه النعمة. وعلى نحو يخالف الطبيعة العالمية التبشيرية للمسيحية، يحاول نيومان أن يعلن بأن ثمة جماعات بشرية معينة تبقى أبدية العداء للحضارة وللإيمان.

وبرغم اعتراف نيومان بعدد من عناصر الإسلام الإيجابية والأخلاقية، فإنه يخفق في تقديم فهم كامل لهذا الدين الحنيف. وإذا ما كان الكاتب يخص بالتقدير هذه العناصر الأخلاقية الإسلامية، بقدر إتصالها بالعرب فقط، فإنه يعد الإسلام سبباً للاختلالات «البربرية» عند جماعات عنصرية أخرى. ولا يكتفي نيومان باعتبار العرب ودولتهم كينونتين حضاريتين، بل أنه يعزو ظهور وسقوط تلك الدولة إلى مسببات فكرية وإلى انشقاقات داخلية تعكس إبداعية العقل العربي. وهذه حال تعبد الطريق أمامه لأن يحقق هجوماً إضافياً ضد الترك وذلك من خلال مقارنتهم بمجموعة «شغيلة يتحررون من سلطة أرباب العمل»(٨٣).

وإضافة على ذلك، ينصف نيومان العرب في نصيبهم من الإنجاز الفكري ويعترف بجوانب معينة من إسهامهم الثقافي. ولولا أغراضه السياسية والدينية العاجلة، لكان نيومان قد طوّر مواقفَ أكثر عدالة عن الإسلام وعن حقيقة دوره في التاريخ. وتظهر احتمالات تطوير نيومان لآراء أكثر بُعداً عن الانحياز ضد الإسلام في معالجته الخاصة بالحملات الصليبية على نحو واضح، حيث يعزل نيومان العرب، باعتبارهم مسلمين يختلفون عن الترك. وباستبعادهم عن هذا الصراع العسكري، ومن خلال استخدامه مصطلح «المحمدية العربية» المبتكر، يتمكن المؤلف من أن يصب جام غضبه على الترك كياناً عنصرياً مختلفاً. إن تحليل نيومان للحملات الصليبية يلقي ضوءاً كاشفاً على رؤيته للكاثوليكية ديناً لا يختلف عن الأديان السماوية الأخرى فحسب، بل كذلك يختلف عن عقائد الطوائف المسيحية جميعاً، وهذه حال تؤول به إلى تكريس معالجته الوحيدة الجانب للشرق مسلماً أكان أم مسيحياً.

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

وهكذا يبرز استشراق الكاردينال نيومان تواصلاً واضحاً للتيارات الفكرية القديمة التي وظفت الإسلام أداةً في الصراع الطائفي داخل أوروبا لتحقيق مآرب عقائدية وسياسية. بل إن كتابه **تصويرات تاريخية** لا يمكن إلا أن يكون تواصلاً وتعميقاً لآراء همفري بريدو التي أشرنا إليها في فصل سابق من هذا الكتاب، الأمر الذي يؤكد واحداً من افتراضاتنا الأساسية، وهو افتراض إخفاق استشراق عصر التوسع الاستعماري إبان قرن الثورة الصناعية في الإفلات من الأطر المهيمنة التي أرساها أوائل المؤرخين في أوروبا إبان العصور المظلمة.

الفصل الرابع

كوامن الرغبة بتأنيث الشرق

«وهكذا يغدو الشرق مؤنثاً، كائناً مستكيناً معرضاً لنزوات الذكر بضمن اقتصاد قصصي مستنبط من إعادة ترتيب الثنائيات الجنسية، على سبيل خدمة التمييز الرئيس بين الشرق والغرب. إذاً، يقوم اندفاع القصة بتفعيل عملية استعمار الشرق، حيث يخترق الأنا المذكر، الأوروبي الاستحواذي، فضاء الشرق المؤنث. وهكذا تصبح الهيمنة على الآخر المؤنث المحجب صورة من صور خضوع الشرق للمبدأ الغربي»[١].

ـ إيريك ماير

في إطار إضفاء المعنى والشرعية على ما ذهبنا إليه في الفصول النظرية السابقة، نحاول في هذا الفصل استقصاء وتحليل دلالات «الحريم» (Harem)، لفظاً وفكرةً، بالنسبة إلى العقل الغربي. وعليه فان هذا الفصل يرصد ويتفحص مجموعة من الكتابات الثقافية والأدبية التي تعكس الكيفية التي بواسطتها تمت عملية تجاوز دلالات اللفظ العربية الأصلية على سبيل إضفاء هالة من المعاني الاجتماعية والتاريخية عليه من أجل الترويج لموقف ثقافي غربي متعال وشمولي، موقف لا يندب وضع المرأة في المجتمع العربي ـ الإسلامي فحسب، بل يعبر كذلك عن شعور غربي زاخر بأحاسيس القوة والتفوق والفحولة إزاء شرق كان يبدو للعقل الغربي كينونة مؤنثة سالبة.

الـ «حريم»[٢] لفظ عربي استعارته أدبيات الاستشراق منذ بداياتها، إذ عمد

---

(١) Eric Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other,» *English Literary History (ELH)*, vol. 58, no. 3 (Autumn 1991).

(٢) يقدم ديكسون الدلالات التالية المرتبطة بكلمة «حريم»: ممنوع، شرير، مخطئ. و«الحريم»، كذلك، هو مكان أو شيء مقدس؛ وكمثال، يورد ديكسون كلمة «المحرم» بمعنى جناح النساء في الخيمة البدوية. وتدل =

الكتاب الخياليون والشعراء إلى توظيف هذا اللفظ بكثافة، الأمر الذي أدى إلى توسيع دلالاته حد نسف المعنى العربي الأصلي على سبيل عكس أفكار خاطئة وتمثيلات مشوهة كانت قد استقرت في قعر العقل الغربي منذ بدايات وعيه بالإسلام وبالعرب إبان عصر الفتوحات الإسلامية المبكرة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وبعد أن تمّ ضم اللفظ (كلمة مستعارة) إلى اللغة الإنكليزية وغيرها من اللغات الأوروبية، أخذت دلالاته توظف عموماً لتأشير حال النساء المسلمات تحت ظل ما يحلو لأدبيات الاستشراق أن تطلق عليه تعبير «مؤسسة» تعدد الزوجات.

وعليه فإن اللفظ يسهم في تشكيل صورة شديدة التشويه والضبابية للحياة الاجتماعية الإسلامية من خلال بلورة مفهوم دوني للمرأة الشرقية، العربية والمسلمة على نحو خاص. وبضمن هذا الاتجاه، لاحظ الأستاذ الراحل إدوارد سعيد ميلاً غربياً تحجيمياً يشوب الفكر الاستشراقي ويتجسد في تمسكه بعدد من الأفكار المتكررة والأنماط الإيحائية كالحريم، فيقول محقاً: «يمكن تشخيص الإسلام على نحو لا محدود بتوسل أنمـــاط [كليشيهات] معدودة، تعميمية على نحو لا مبال، وهي منتشرة على نحو متكرر»[٣]. يكمن هذا التعميم، على الرغم مما يبدو عليه من تسرع، على إغراء لا يقاوم، وبخاصة عندما يتناول المرء هذه الكلمة المستعارة و«المضخمة» دلالياً التي لا تترادف فقط مع فكرة «المرأة الحبيسة»، بل كذلك مع صور قسرها وضربها وبؤسها في داخل نظام عائلي واجتماعي يبدو للناظر الغربي نظاماً «طغيانياً» مفتقراً للإنسانية. إن أية مراجعة، بغض النظر عن عجالتها، لتاريخ التأريخ الأوروبي للإسلام، بوصفه ديناً جديداً نسبياً (مقارنة باليهودية والمسيحية) ميالاً للتحدي[٤]، لن تخفق قط في إماطة اللثام عن الكيفية التي تم من خلالها دمج «الحريم»، فكرةً ومفهوماً، في كل نشاط ذهني أو إبداعي حول العرب والمسلمين، هؤلاء الذين تعمدت أدبيات الاستشراق إطلاق لفظ «محمديين» عليهم.

وككلمة اكتسبت قيمة مفهومية «فوق نصّية» تستثير «الحريم» انطباعاً سلبياً في العقل الغربي مستحضرة قائمة طويلة من الممارسات غير الطبيعية التي وصفت بأنها

= الكلمة بصيغة «الحرم» كذلك على مدينة مكة أو المسجد الأقصى في القدس. انظر: Harold Richard Patrick Dickson, *The Arab of the Desert* (London: Allen and Unwin, 1959), p. 632.

(٣) Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981), p. xi.

(٤) لتكوين فكرة متكاملة عن تاريخ التأريخ الأوروبي للإسلام، انظر: Muhammed A. Al-Da'mi, *Arabian Mirrors and Western Soothsayers: Nineteenth-Century Literary Approaches to Arab-Islamic History*, Comparative Cultures and Literatures; vol. 7 (New York: Peter Lang, 2002), pp. 25-40.

«إسلامية» خطأ: فممارسات من نوع تعدد الزيجات واتخاذ المحظيات والطلاق وضرب الزوجات والحجر على النسوة وما يسمى بـ «سراي» الحريم الخاص بالسلطان وبالمتنفذين وغيرها من الممارسات العنيفة والقسرية، تزحف على نحو تلقائي إلى العقل الغربي في اللحظة التي تنطق بها كلمة «حريم». ومن ناحية أخرى، تستقطب هذه الكلمة دلالات إضافية، إذ توحي بانطباع منمط يتجسد في عالم شرقي لازمني يطفو هائماً بلا هدف فوق محيط متلاطم بالملذات الحسية ويعج بالطغاة السلطانيين وبالخليلات وبالمخنثين والغلمان والمأبونين، من بين شخصيات شاذة أخرى دأبت على مداعبة الخيال الغربي منذ ترجمة **ألف ليلة وليلة** أو كتاب **الليالي العربية** (*The Arabian Nights*)، كما يفضلون تسميته. ولتأشير هذا الانطباع الذي لا يفلت العقل الغربي من توصيله بالعالم الإسلامي، يمكن للمرء أن يستذكر ما كان واشنطن إرفنغ يتوقعه عند مشاهدته سفير الدولة العثمانية في برشلونة عام ١٨٤٤، إذ كتب إلى أحد أصدقائه يصف مشاعره حيال المشهد: «كنا نتأمل شيئاً شرقياً ومسرحياً برداء موشح بالفرو، وغليون طويل، ولحية وشاربين عملاقين، وثلة من الزوجات ورهط من العبيد السود»[(٥)]. هكذا كان يتم تصوير المرأة الشرقية المسلمة في الأدبيات الرومانسية وغير الرومانسية بوصفها مخلوقاً محجباً ومحجماً مستكيناً بلاحول له ولا قوة، مخلوق ينتمي إلى«حريم» أحد الرجال الأثرياء أو الحاكمين.

ولكن بغض النظر عن المديات الدلالية لهذه الفكرة المشوّهة التي كان الفكر الاستشراقي يزخر بها إبان القرن التاسع عشر، وبغض النظر عن الأبعاد الاستحواذية التي أوحت بها خلال العصر الذهبي للاستعمار الأوروبي، لم تكن هذه الفكرة تفتقر إلى الجذور الضاربة في عمق التراث الغربي وفي الكتابات التاريخية التي رصدت الماضي العربي الإسلامي بالاستعراض والتحليل. إن المداخلات الأوروبية المبكرة حول العرب والإسلام لا تخفق في تأشير حقيقة أن هذه الفكرة التي أسيء تشكيلها وتم تضخيمها عبر القرون، قد دُمجت في النسيج الأساس للنقد الأوروبي للإسلام. وهكذا توارثتها الأجيال الغربية كجزءٍ لا يتجزأ من هذا الدين «الجديد». ومن ناحية أخرى، تواصل التشويه دون لجم أو إعاقة، كأسلوب لمواجهة التحدي الفقهي والعسكري الذي شكله الإسلام للمسيحية في ذلك الوقت[(٦)]. إن أعمالاً مبكرة كتلك التي خطها همفري بريدو وسايمون أوكلي وجورج سيل الذين مر ذكرهم في

(٥) مقتبس عن: Pierre Munroe Irving, *The Life and Letters of Washington Irving*, edited by Pierre M. Irving (Nephew), 4 vols. (New York: G. P. Putnam, 1863-1864), vol. 3, p. 348.

(٦) Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East*, Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962), pp. 11-12.

الفصل الأول، كانت قد ناقشت هذا الموضوع بإسهاب مع تركيز مبالغ به على ما أطلق عليه بـ «الحسيّة» التي تم ربطها، تعسفاً، بالإسلام وبالتالي بشخصية الرسول الكريم محمد (ﷺ).

وإذا كانت هذه الأعمال متواشجة بقضايا سياسية وطائفية أوروبية معاصرة ساخنة وقتذاك، فإنها قد حاولت جاهدة تثبيت مثل هذه المفاهيم الخاطئة والتنميطات الفكرية المشوهة التي تعود أصلاً إلى القرون الوسطى وعصر النهضة الأوروبية التي ناقشها الأستاذ ر.و.سذرن في كتابه المهم **آراء الغرب بالإسلام في القرون الوسطى** عام ١٩٧٨[(٧)]. ومن ناحية أخرى، لم يجد الادعاء بأن الإسلام يشجع على إشباع شهوات الذكر وتجاوزاته (من خلال تعدد الزوجات) تعبيراً أقوى خرقاً للحقيقة التاريخية من تلك الإساءة التي خص بها بريدو الرسول الكريم (ﷺ) شخصياً وعلى نحو لامسؤول ولا مبال[(٨)]. وقد دفعت هذه الفكرة المزيفة بريدو إلى محاولة كيل الإتهامات اللامسؤولة لتشويه صورة النبي محمد (ﷺ) من خلال تصويره قائداً أطلق لأتباعه حرية «تعدد الزوجات، وحرية الاستعمال المطلق لجواريهم في سبيل إشباع شهواتهم»[(٩)].

إننا إذا ما استذكرنا أعمالاً من نمط كتاب بريدو آنف الذكر كجزء من التاريخ التقليدي الغربي للإسلام، فإننا لن نخفق في سماع أصداء قوية لمثل ما روّجت له هذه الكتب من أفكار مشوهة حول الإسلام وحول موقفه من المرأة حتى مع بداية قيام الثورة الصناعية وما رافقها من تطورات في الحقل المسمى بـ «التاريخ الجديد»[(١٠)]. في مجلديه العملاقين المعنونين **تاريخ بلاد فارس** (١٨١٥) يجدد السير جون مالكولم تعدد الزوجات سبباً أوحداً لتخلف الفرس، أسوة بغيرهم من الشعوب الإسلامية بطبيعة الحال. وإذ إن مالكولم ينطلق من افتراض أنه «لا توجد حالة أكثر خطورة. . . من القوانين والعادات التي تحكم الحالة النسبية لعلاقة الجنسين

---

(٧) R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

(٨) Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet. With A Discourse Annexed, for the Vindicating of Christianity from this Charge; Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age*, 10th ed. (London: W. Baynes, 1808), p. 119.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٠) لتكوين فكرة حول حركة التاريخ «الجديد» وما رافقها من تطور في الوعي التاريخي إبان هذه الفترة، انظر: Jerome Hamilton Buckley, *The Triumph of Time; a Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress, and Decadence* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1966), and Muhammed A. Al-Da'mi, «Victorian Medievalism,» (Unpublished M. A. Thesis, Baghdad University, 1983), pp. 1-50.

وتواصلهما ببعضهما»[11]، فإنه يناقش أحوال النساء المسلمات على سبيل بلوغ خلاصة، لا يمكن للقارئ أن يفلت منها، مفادها أن ما تشهده هذه العلاقة بين الجنسين من تجاوزات جنسية تؤول إلى تحويل الرجال إلى طغاة ساديين داخل البيت وفي الحكومة. فعندما يتحول نصف المجتمع إلى العبودية، كما يزعم مالكولم، يكون من الطبيعي أو التلقائي أن يتسنم النصف الثاني موقع التسلط[12]. وعندما يأتي هذا المؤرخ إلى موضوع تبرير التقدم الذي بلغته الحضارة الفارسية القديمة، نجده يتوسل «الاحترام العظيم الذي كانوا يخصّون به نساءهم»[13] كأداة لتفضيل مجتمع بلاد فارس القديمة على مجتمعها بعدما اعتنقت الإسلام. إنه لمن المؤسف أن نلاحظ بان خلاصات مالكولم في هذا الموضوع لا تنبع من المحاولة «الموضوعية» للحصول على المعرفة ذاتها، بل هي تنبع من استجابة الكاتب لطلب رسمي كانت قد وجهته إليه السلطات الإمبراطورية البريطانية لإتاحة بيانات دقيقة حول الأقاليم الممتدة بين البحر المتوسط غرباً والهند[14]، أعظم مستعمراتها، شرقاً. لقد دفع التنافس البريطاني مع تطلعات الفرنسيين الاستعمارية في هذا الإقليم الشاسع الحكومة البريطانية إلى إرسال مؤرخين وعلماء الإنسان وآثاريين لرصد وتقصي العادات الاجتماعية والثقافية الخاصة بشعوب هذه المنطقة في سبيل فرض الهيمنة عليها.

إذا ما اتفقنا مع توكيد الأستاذ إدوارد سعيد على فكرة أن المعرفة إنما تعني القوة[15] في سياق تحليله لآليات العقل الاستشراقي، فإننا سنتمكن من إدراك دوافع الرغبة الغربية العارمة لمعرفة المزيد عن أحوال النساء المسلمات، لأن هذه الرغبة تتواشج بقوة مع التطلعات الأوروبية لغرض اكتشاف نقاط ضعف المجتمعات والأمم المستهدفة. وكما كانت عليه الحال مع تعمد بريطانيا لجم عادة حرق الأرامل (ساتي) (Suttee) في الهند[16]، فقد حاول المشروع الاستعماري التمسك بفكرة «تحرير» النساء المسلمات كوسيلة لتبرير طرائق التاج الإمبراطوري نحو المسلمين. انه لمن اللافت للنظر أن نلاحظ بأن هذه «التحررية البريئة»، كما تبدو على السطح، كانت

---

(١١) مقتبس عن: M. E. Yapp, «Two British Historians of Persia,» in: Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, p. 349.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(١٥) Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, p. ix.

(١٦) Eric Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other,» p. 659.

هاجساً هيمن على المنقبين الآثاريين الغربيين الوافدين إلى الأقاليم الشرقية، برغم ما كان يبدو عليهم من موضوعية وعدم تحامل. ففي كتابه **نينوى وبقاياها** (١٨٤٩) خط ليارد (Layard) هذا النوع من السلطوية التي منحها لنفسه على نحو لاواع، قائلاً: «عندما استخدمت العرب لأول مرة، كانت النساء تقاسي سوء معاملة فظيعة، إذ كن يواجهن صعوبات بالغة. وقد حاولت أن أدخل نوعاً من الإصلاح على ترتيباتهم المنزلية، إضافة إلى أني أوقعت أشد العقوبات على هؤلاء الذين يوقعون العقوبات البدنية بنسائهم»[(١٧)].

وبينما كانت التواريخ التي كتبها رجال من أمثال مالكولم قد أعدت للصفوة المتنفذة من بناة الإمبراطورية والمتخصصين، غدا كتاب **ألف ليلة وليلة** «أكثر الكتب شيوعاً في العالم»[(١٨)] كما وصفه لي هنت (Hunt) منجماً لا ينضب لتجهيز التصويرات الخاطئة والأفكار المشوهة عنالمرأة الشرقية وأحوالها. لقد عمّق هذا الكتاب هذه المفاهيم على الرغم من أنه عمل فولكلوري زاخر بحكايات شعبية نصف أسطورية لا يمكن إلاّ أن يعكس الحياة المترفة لقلة الأغنياء والسلاطين في العالم الإسلامي إبان العصر الوسيط. لقد تم استقبال الترجمة المبكرة لـ **الليالي العربية** (المعروفة بـ *Grub Street)*، بما حملته من حكايات تأسر الخيال عن نساء شبقات وسلاطين طغاة من النوع الذي سكن منظومة «شهرزاد ـ شهريار» الساحرة، بحماس كبير، بل منقطع النظير من قبل الصفوة المثقفة وجمهور القرّاء بعامة.

وإذ تبعت هذه الترجمة أعداد كبيرة من محاولات المحاكاة أو محاولات صياغة حكاياتها ضمن مهاد أوروبي، فإن **الليالي العربية** بقيت تشيع فكرة الإساءة إلى المرأة الشرقية في عالم شرقي طاف على محيط لا حدود له من الملذات المثيرة للخيال وللشجون. ولكن بالنسبة إلى القرّاء الأكثر تعمقاً فكرياً، شكل هذا الكتاب وثيقة اجتماعية تدعو إلى الدراسة والتحليل. ولكن لسوء الطالع، لم يفعل هؤلاء من نقّاد **الليالي** شيئاً سوى تكريس الانطباعات الموروثة والمختزنة التي دأب الغربيون على الرجوع إليها للاغتراف من نبع الخيالات الفنتازية الذي لا ينضب. وبغض النظر عن دوافعهم الموضوعية وآرائهم التصحيحية حول **الليالي** كوثيقة اجتماعية ينبغي مباشرة هؤلاء النقاد على نحو جاد ذلك أنهم كانوا، في حقيقة الحال، يستجيبون للأفكار

---

(١٧) مقتبس عن: Paul Turner, *English Literature, 1832-1890: Excluding the Novel*, Oxford History of English Literature; [11, pt. 1] (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989), p. 336.

(١٨) مقتبس عن: Muhsin Jassim Ali, *Scheherazade in England: A Study of Nineteenth-Century English Criticism of the Arabian Nights* (Washington, DC: Three Continents Press, 1981), p. 42.

الشائعة التي تشبثت ثقافتهم بأذيالها. وعليه يمكن لمقالاتهم التي نشرت في أكثر دوريات ذلك العصر الانتقالي شيوعاً أن تؤشر، وإلى حد كبير، الأفكار المتوارثة التي احتضنها جمهور القرّاء في تلك الفترة. بيد أن تعليقات كتلك التي خطها ولتر باجت (Bagehot) في دراسته المعنونة **أناس الليالي العربية**، أو كتلك التي كتبها ريتشارد بيرتون في «المرأة» (بضمن «المقالة الختامية» (Terminal Essay) (١٨٨٦) عكست المفاهيم الخاطئة ذاتها بدلاً من دحضها.

يتعمد باجت قلب ما يسميه بـ «عزل النساء» في العالم الإسلامي ليكون ذريعة لما يعده «عالمين منفصلين»: عالمان يتعايشان داخل المجتمع الإسلامي، الأول هو عالم للرجال والثاني للنساء. ثم ما يلبث أن يؤكد من جديد على «الحياة المستقلة» التي تتمتع بها النساء بشؤونهن الخاصة بداخل عالمهن المغلق[١٩]. وبهدف إعادة تركيب الأفكار الشعبية الشائعة في أوروبا، يقول باجت إن «الزوجة الواحدة كانت تمثل الشكل الاعتيادي للحياة المنزلية في الشرق؛ بينما كان تعدد الزوجات، وحتى الاقتران باثنتين، هي الحال الاستثنائية»[٢٠].

ولكن كخلاصة نهائية، تخفق تحليلات باجت في إزالة المفاهيم المتوارثة لأنها تعجز عن إيضاح وتقديم الموقف الإسلامي الحقيقي الأصلي حيال المرأة وحقوقها، كما أنها تتجاوز الفلسفة الكامنة وراءه، تلك الفلسفة التي سمحت بالزواج لأكثر من مرة على نحو عقلاني ومشروط. لذا يباشر باجت «وضع النساء الشرقيات الذي صار موضوعاً للكثير من الجدل. فمما لا ريب فيه هو أن الفكرة الشائعة حول اللامبالاة والعزل الاستعبادي لحياة الحريم إنما تعرضت لمبالغة كبيرة بسبب ما يسود بيننا من أفكار خاطئة حول موضوع آليات تعدد الزوجات ومدياته الحقيقية بين المحمديين. . . فلم تزل الفكرة الموروثة سائدة في إمكانية امتلاك المسلم عدداً من الشقق حيث يحتفظ بداخلها بزوجتين أو بثلاث زوجات وببعض الجواري اللائي يترقبن المحظية التي سيرمي بمنديله إليها، إضافة إلى الفكرة التي تفيد بأن جميع النساء الشرقيات إنما هنّ جوارٍ عرضة للإذلال بشكل منتظم، زيادة على الاعتقاد بأنهن محرومات من دخول الجنة على نحو مؤكد. ولأن عشقنا (لليالي العربية) عجز عن خلق انطباعات أكثر واقعية، فإن علّة ذلك تكمن في أن هذه الحكايات تكز بشكل واسع على الحياة الخاصة بالأمراء الذين تنطبق هذه المواصفات على حياتهم بشكل دقيق».

---

(١٩) Walter Bagehot, «The People of the Arabian Nights,» *National Review*, vol. 9 (July 1859), pp. 58 and 65.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

بيد أن الكاتب ما يلبث أن يضيف فقرة أخرى مشوبة باللاموضوعية برغم ما يحاول أن يعكسه من واقعية: «إن القاهرة، هذه المدينة التي يمكن أن يعد سكانها الورثة الأحياء لهؤلاء الذين عاصروا كتابة هذه الحكايات، فإنها تمور بالخطيئة على نحو لا تبزها فيه أية مدينة أخرى. أما عرب مصر فإنهم أكثر الأجناس شهوانية، ولكن شبقهم يجد متنفساً له في العلاقات السرية وفي تسهيلات الطلاق، وليس في عادة تعدّد الزوجات»(٢١).

وتنطبق دلالات هذا الخط «التوفيقي» في التفكير (الذي يؤول إلى تعميق التشويه بدلاً من إزالته أو تصحيحه) على تعامل ريتشارد بيرتون مع هذا الموضوع الحساس كذلك، حيث تتجلى نياته في تشويه الإسلام وفي التحامل الواضح على نبيه محمد (ﷺ). وبينما يستهل بيرتون مقالته باحتجاج مضاد للمفاهيم الغربية الموروثة حول المرأة المسلمة(٢٢)، فإنه ما يلبث أن ينتقل فجأة إلى استحضار بعض الأحاديث النبوية الشريفة، مجتزأة عن سياقها التاريخي والاجتماعي الأصلي، على سبيل اختلاق الانطباع المتمثل في أن الإسلام بطبيعته يحط من شأن المرأة، مجسداً هذا «الحط» بوصفه عنصراً أساسياً من عناصر هذا الدين(٢٣) ومما يثير الاهتمام في «المقالة الختامية» (Terminal Essay) التي كتبها بيرتون بعد قضائه حوالى ثلاثة عقود في ترجمة **ألف ليلة وليلة**، هــو نقده لـهاريّت مارتنو (Martineau) وأحاسيسها بـ «الملذات والرأفة والحزن عند رؤيتها للنساء الشرقيات»(٢٤).

إنه لا يدّعي، كما هي الحال مع باجت، بأن الجمهور الغربي يبالغ في تصور «مؤسسة تعدد الزوجات»، ولكنه يميل إلى إعادة التأكيد عليها بوصفها (بحسب رأيه) تقليداً اجتماعياً ضرورياً في الشرق، ممتدحاً الموقع الأبوي للزوج الذي ينبغي أن يفوز «بعشق ومحبة أكثر من زوجة واحدة»(٢٥). وتوافقاً مع دراسته المطولة لما يطلق عليه تعبير» إقليم الشذوذ الجنسي» الذي يحدد فيه بيرتون ممارسة اللواط، بناء على البيئة الموجودة في المنطقة الشاسعة التي تضم، من بين أقاليم أخرى، ما يعرف بالعالم الإسلامي(٢٦)، فإنه يعمد إلى إحالة الإقلال من شأن المرأة في الشرق إلى طبيعة

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٢) Richard F. Burton, «The Book of the Thousand Nights and a Night: Terminal Essay,» in: *The Arabian Nights* (London: H. S. Nichols Ltd., 1897), vol. 8, p. 192.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

الإنسان الشرقي (من وجهة نظر أنثروبولوجية) وإلى افتقار هذا الإنسان لسجية العقلنة مقارنة بالإنسان الغربي[٢٧].

إنه لمن الطريف أن نلاحظ بأن بيرتون ومن خلال هذه التعليقات «الأنثروبولوجية» عبّر عن وعي وسواسي بأنه كان يقدم نوعاً من الخدمة لـ «إمبراطورية الفكر»[٢٨] التي كانت بالنسبة إليه شرطاً مسبقاً ومعادلاً لبناء إمبراطورية ضم الأقاليم الاستعمارية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بيرتون، يداً بيد مع عدد من المستشرقين البارزين، كان من المساهمين الناشطين في الجدل الساخن المضاد للتبشيريين الذين احتضنوا فكرة وجوب أن تتقدم «راية الكنيسة» لتسبق «راية الإمبراطورية» في أقاليم الشرق المستضعف[٢٩] .لقد كان بيرتون يدعو إلى توسع استعماري يتجنب الاصطدام بالإسلام وبتقاليده الروحية. فبالنسبة إليه، ولعدد غير قليل من مجايليه، ظهر المسلمون «كينونات دونية غير قادرة على الارتقاء بنفسها إلى مستوى الحضارة الغربية»[٣٠].

أما دعاة التبشير من رجال الكنيسة فقد كانوا يعتقدون بأن إزالة تعدد الزوجات، برغم مما توفره هذه العادة من ملذات مغرية للرجل المسلم، هو الخطوة الضرورية الأولى لتوسيع المسيحية مع توسع الإمبراطورية. لقد خلصت أفكار بيرتون وزملائه المستشرقين المحترفين من أمثال ماكولي (الذي كان موظفاً في الإدارة الإمبراطورية للهند) إلى تفضيل عدم المساس بالمؤسسات الاجتماعية الإسلامية على نحو مباشر يثير حفيظة المسلمين وحساسياتهم، برغم ما تكمن عليه هذه المؤسسات من «سلبيات»، وذلك لسببين: الأول، هو تفضيلهم الإسلام على الهندوسية نسبياً؛ والثاني، هو خوفهم من ثورة المسلمين الذين أبدوا مقاومة أساسية للاحتلال البريطاني للهند[٣١] ولكن هذا لا ينفي محاولاتهم الانتقاص من هذه المؤسسات الإسلامية على

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ٢٠٦.

(٢٩) Thomas Prasch, «Which God for Africa: The Islamic-Christian Missionary Debate in Late-Victorian England,» *Victorian Studies*, vol. 33, no. 1 (Autumn 1989), pp. 50-73.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣١) في الجدل المحتدم بين التبشيريين والمستشرقين «العلمانيين» حول إزالة نظام تعدد الزوجات أو وجوب عدم المساس بالمؤسسات الاجتماعية الإسلامية، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥. أما حول رأي ماكولي بتفضيل الإسلام على الهندوسية وبقية أديان شبه الجزيرة الهندية، وخشيته من المقاومة الإسلامية «الموحدة» ضد الاحتلال، انظر: Thomas Babington Macaulay, *The Complete Works of Lord Macaulay*, with a new introduction to the set by William A. Madden, 12 vols. (New York: AMS Press, 1980), vol. 12: *Speeches, Poems and Miscellaneous Writings*, pp. 22-23.

نحو غير مباشر، وبخاصة في الكتابات الاستشراقية التي صممت للقارئ الغربي آنذاك والتي ترصد نقدياً هنا. بل إن المستشرقين فضلوا إبقاء المسلمين على ما هم عليه من «تخلف»، ربما لتبرير سلطة الإمبراطورية «السامية» عليهم. ولهذا بالغ المستشرقون بإساءة توظيف تعدد الزوجات الذي شاع عبر عصور التراجع في سبيل استحضاره كجزء جوهري شائع من التقليد الاجتماعي الإسلامي.

من ناحية أخرى كان أدب الارتحال في القرن التاسع عشر قد أخذ يتشكّل على نحو أساسي بناء على أفكار مستوحاة من **الليالي العربية**. والحقيقة التي لا يمكن للمرء أن يفلت من ملاحظتها تتلخص في أن الرحالة الذي يتجه شرقاً ليضع هدف تصحيح الأفكار الجاهزة والمنتشرة ببلاده ضد الإسلام في حسابه، يخفق في نهاية المطاف في عملية التصحيح هذه، بل إنه غالباً ما يضطلع بتقوية وتعميق هذه الأفكار. فمنذ لحظة انطلاقه إلى الشرق، يُعبأ المرتحل بالمفاهيم الجاهزة بوصفها ثوابتَ ومعاييرَ لا يمكن الخروج عنها على سبيل قياس بؤس المجتمعات الشرقية. وقد حظيت **الليالي العربية** بقيمة إضافية بالنسبة إلى المرتحل إلى الشرق: إذ كان هذا الكتاب وسيلته الأولية والدافعة لملامسة وجود اجتماعي يعود لعصور ما قبل العلم. يؤشر ولاس كيبل براون (W. C. Brown) هذه «المزيّة الخاصة بالتشوق الشاعري لعصر ما قبل العلم، وفائدة المرتحل الطلائعي المستقاة من الخلط الذي لا يمكن التمييز فيه ما بين الحقيقة والخيال»(٣٢). إن **الليالي العربية** «وعلى نحو أكبر من تقارير الارتحال والتوسع الاستعماري... ساهمت بقوة... في شرقنة جمهور القرّاء»(٣٣). لقد فرض هذا الكتاب الفولكلوري على العقل الرومانسي بخاصة رؤيا متفردة للشرق، رؤيا دأبت على عكس الـ «حسية الضبابية، والسادية والماسوشية اللاواعية الخاصة بالبرجوازي الغربي المسالم»، بحسب رأي ماكسيم رودنسن(٣٤).

لهذا السبب غدا تأثير **الليالي** بدرجة من الإلحاح والتواصل في دخيلة المرتحل الغربي أنه غالباً ما كان يجد نفسه يكافح لضمان تصوير الحياة الشرقية على النحو الذي يتطابق مع التصويرات الجاهزة المستنبطة من **الليالي** التي قرأها في أوروبا وهو صغير السن. وهكذا فإنه ليس من الغريب أن يواجه كاتب رومانسي من نوع لي هنت بيانات موضوعية وعلمية عن الشرق بالانزعاج والانكماش، متمسكاً بالصورة الساحرة التي

---

(٣٢) مقتبس عن: Ali, *Scheherazade in England: A Study of Nineteenth-Century English Criticism of the Arabian Nights*, p. 25.

(٣٣) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٤) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ٤٦.

قدمتها له الليالي العربية للحياة الشرقية منذ نعومة أظفاره: «مرحى أيها الشرق البهي ! مرحى، يا إقليم الصباحات الملونة! مرحى، لبلاد العرب ولبلاد فارس! ليس بلاد العرب وفارس التي وصفها الجغرافيون مملة للمملين، يحكمها الحمقى، بل بلاد العرب وبلاد فارس المكنونة في الكتب، بلاد الشرق الآخر الحقيقي. . . شرق الشعراء والأرض التي تسحر الأطفال، شرق ذكريات الإنسان التي لا تمحى»(٣٥).

بالنسبة إلى هنت كان الشرق الحقيقي هو ذلك الذي اختلقه الخيال، وليس الشرق الذي يدرسه ويبحثه العلماء المتخصصون. وهكذا يتجاوز الشرق الخيالي الشرق الحقيقي. إن الاستشراق، تياراً فكرياً ذا تعابير أدبية، يدين ببعض عناصر تشكيله إلى عصر النهضة الأوربية والروحية السائدة عبر ذلك العصر، تلك الروحية التي شهدت ولادة طلائع المرتحلين والمستكشفين من أمثال كولومبوس. لقد عبّر هؤلاء المغامرون عن روحية أوروبا الجديدة التي تحررت لتوها من قيود الخرافة والتخلف على طريق اكتشاف العالم والبحث عن كل ما هو جديد وثوري: عن آفاق جديدة وذهنية جديدة، وأهم من هذا كله، عن عوالم جديدة. ولكن على الرغم من هذا الميل الذي تصعب مقاومته، بقي الشرق المتخيل صامداً كبؤرة اجتذاب في عقول هؤلاء الذين ارتحلوا شرقاً. والحق، لا يمكن للمرء غض النظر عن مصداقية هذه الرؤيا المتخيلة، بقدر تعلق الأمر بالشرق، بوصفها تقليداً فكرياً نصف أسطوري كان متجذراً في واحد من أوائل مؤلفات الارتحال الخيالية الرؤيوية في الثقافة الغربية: كتاب توماس مور (More) **يوتوبيا** (*Utopia*) (١٥١٦).

إنه لمن المهم أن نلاحظ بأن هثلودي، بطل قصة مور هذه، كان يرنو إلى «الكومونويلث» الذي يتناغم مع روحية عصر النهضة في بحثها الشجاع والمضني عن المثالي والجديد. ولكن على الرغم من إن اللفظ «يوتوبيا» يعني «اللامكان»، فإنه يبدو للقارئ وكأنه يشير إلى موضع ما في إقليم الخليج العربي(٣٦)، الأمر الذي يذكر المرء بالتشوق الأوروبي إلى مهد الحضارة الذي شهد ظهور الأديان المنزّلة كذلك. لهذا السبب يضطر المرء إلى الاعتقاد بأن كتاب **يوتوبيا** يشكل سابقة لما حدث في ما بعد من ارتحال وتقارير غربية ظهرت عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن المرتحلين غالباً ما كانوا يجهدون أنفسهم في سبيل الالتصاق بالشرق الرومانسي، شرق الشعراء والخيال الجماعي، بغض النظر عن بعد هذا الشرق المتخيل عن حقائق الزمان

---

(٣٥) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٦) Beongcheon Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient* (Detroit: Wayne State University Press, 1983), pp. 16-17.

والمكان. إن الميولات إلى فرض الرومانسية على شرقنا هي التي أغرت الشاعر اللورد بايرون (Byron) بارتياد الشرق، حيث ابتلي بالملاريا التي تسببت في موته «البطولي» وهو يتهيأ للاشتراك في حرب تحرير اليونان من الأتراك. لهذا ترى هذا الشاعر الرومانسي يتغنى قائلاً: «تمسك بالشرق، قالها لي الكاهن ستايل، لأن هذه هي السياسة الشعرية الوحيدة. لقد تم استنفاد الشمال والجنوب والغرب»(٣٧). وباعتبار الشرق منجماً لا تنضب خزائنه من الرومانسيات الحسية، بقي هذا الإقليم الخيالي أملاً للشعراء المعذبين وحلماً للكتّاب الخياليين. فبالنسبة إلى الشاعر الأمريكي هرمان ملفل (Melville) لم يبق اكتشاف أمريكا شيئاً خيالياً للعقل الرومانسي، باستثناء الشرق، بطبيعة الحال: «أنهى كولومبوس رومانسية الأرض، ولم يبق للبشرية عالم جديد»(٣٨).

من بين كتب الارتحال الفيكتورية التي يمكن أن تؤشر بوضوح كيف يفترض المرتحل الغربي لنفسه موقعاً علوياً متجسداً في شخصية المكتشف الذي، برغم طلائعيته، يعجز عن التحرر من الأفكار المتوارثة والجاهزة هو كتاب هارييت مارتنو (Martineau) (١٨٠٢-١٨٧٦) **الحياة الشرقية: حاضراً وماضياً** ١٨٧٧. في سياق بحثها المضني عن التيقن الروحي، ذلك البحث الذي أدى بها إلى رفض صريح للمسيحية في ما بعد (**السيرة الذاتية**، ١٨٧٧)(٣٩)، تذهب الكاتبة إلى مصر وفلسطين وسوريا ولبنان لدراسة مجتمعاتها وأديانها، قديماً وحديثاً. وإذ إن هذا الكتاب قد عدّ أفضل كتبها من قبل النقاد(٤٠) (ألفت مارتنو ثلاث عشرة رواية وأربعة وعشرين كتاباً نثرياً ضخماً، إضافة إلى ترجمتها لكتاب كومت (Comte) **الفلسفة الإيجابية**(٤١)، فإنه يرتكن إلى الميل الفيكتوري الشائع إلى المقارنات والمقاربات على سبيل اكتشاف الذات في عصر مشحون بالجديد. وكما هي الحال مع كتاب توماس كارلايل **الماضي والحاضر** (١٨٤٣) الذي يمكن أن تكون الكاتبة قد تأثرت به، فإن كتابها هذا مصمم لتجهيز القارئ برجة وعي ناتجة عن التناقض المثير بين ما كان وما يكون في الحياة

---

(٣٧) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣٨) مقتبس عن: Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1961), p. 12.

(٣٩) Homer A. Watt and William W. Watt, *A Dictionary of English Literature; Authors, Anonymous Works, Literary Terms, Versification, Chronology*, rev. ed. (New York: Barnes and Noble, 1946), p. 189.

(٤٠) Turner, *English Literature, 1832-1890: Excluding the Novel*, p. 273.

(٤١) *A Dictionary of Literature in the English Language, from Chaucer to 1940*, compiled and edited by Robin Myers for the National Book League, 2 vols. (London: Pergamon Press, 1970), vol. 1, p. 650.

الشرقية. لأن مارتنو قد تسلحت «بروح البحث العلمي» التي تمثل شرطاً مسبقاً لكل من يرتحل إلى مصر، بحسب ادعائها[٤٢]، فإنها نجحت في جهدها المثابر للمقارنة بين عظمة مصر القديمة من ناحية، وتردي أوضاع هذه البلاد في العصر الحديث من الناحية الثانية. لقد أسهمت طريقتها في «قراءة» نصوص الصروح المعمارية الفرعونية (تلك القراءة التي تذكرنا بأسلوب معاصرها جون راسكن (Ruskin) في بلورة البون الشاسع والمضاربة المركزية بين الماضي والحاضر، وهو البون ذاته الذي يقبع كذلك في قلب عملية «إعادة اكتشاف» أوروبا للشرق، إذا ما استعرنا تعبير ريموند شوا (Schwab) لتوصيف الذهنية الاستشراقية التي هيمنت على جزء كبير من الفكر الغربي آنذاك[٤٣].

وكما يؤكد كتابها، فإن إعجاب المؤلفة بكبار المستشرقين من أمثال لين (Lane) وولكنسن (Wilkinson) وستانلي بول (Stanley Poole)، يكرس الانطباع بأن المؤلفة قد اعتمدت الذهنية الاستشراقية المتعالية في تعاملها مع الحياة في إقليمنا. بل إن تمجيدها اللافت للنظر لشخصية لين يمكن أن يصب في قناعة الراحل إدوارد سعيد (التي أعلنها في بداية ثمانينيات القرن العشرين) التي تفيد بأنه «ما كان لإنكلترا أن تحتل مصر بطريقة مؤسساتية ضخمة ولمثل هذا الوقت الطويل لولا الاستثمار المتواصل لحقل المعرفة الشرقية الذي أثراه باحثون من أمثال إدوارد وليم لين»[٤٤]. وإضافة إلى هذا الإعجاب المتواصل بتقليد الاستشراق، لا يفلت المرء من الإيحاء، فوق النصي، بالتفوق الغربي الذي طالما اختلج نفس الكاتبة، خاصة عندما تطلق لنفسها حرية إجراء عملية مسح شاملة لبؤس شعب «متدنٍ»، شعب يؤهلها (كمرتحلة ومهتمة بعلم الأجناس) لمعاينة ما يعانيه المصريون من «جهل» وتخلف، الأمر الذي يتيح لها اعتماد موقف «أبوي» ينطوي على شيء من الوصاية في التعامل معه باعتبار أن الشعب المصري لم يزل يحيا في حالة الطفولة[٤٥].

إن التأكيد على اعتماد مارتنو الذهنية الاستشراقية هنا إنما يفضي إلى الكشف عن عدم تحررها من أطر التفكير الاستشراقي المتعالي، وهذا جزء أساس من جدلنا

---

(٤٢) Harriet Martineau, *Eastern Life, Present and Past* (Philadelphia: T. K. and P. G. Collins, Printers, 1848), p. 498.

(٤٣) للاطلاع على تحليل دقيق لفكرة «إعادة اكتشاف» الشرق، انظر: Raymond Schwab, *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking; Foreword by Edward W. Said (New York: Columbia University Press, 1984).

(٤٤) Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, p. 25.

(٤٥) Martineau, *Eastern Life, Present and Past*, p. 498.

هنا، ويتلخص في أنه حتى المفكرين الأحرار لم يتمكنوا من كسر قوقعة هذا التفكير وأطره للخروج بنتائج كاملة التحرر من الانحياز والفوقية. صحيح أن بعض المستشرقين قدموا خدمات جليلة للثقافات المحلية الشرقية، بيد أن هذا لا ينفي اعتقادهم المبطن بأنهم «يقرأون» للإنسان الشرقي تاريخه و«يفكون» له رموز لغاته القديمة المبهمة، بوصفه إنساناً أدنى مرتبة ثقافية حتى من أجداده، من بناة الحضارات العظيمة.

تكرس زيارة مارتنو لأحد أجنحة الحريم في قصر من قصور القاهرة (وهي الزيارة التي تشكل ذروة جهدها لإماطة اللثام عن تخلف مصر ذاك العصر) المفاهيم الجاهزة نفسها التي جاءت معبأة بها من أوروبا: « قبل أن أسافر إلى الخارج، حذرني أكثر من صديق محترم أن أتخلى، قدر الإمكان، عن أكبر عدد من التحاملات، وبخاصة تلك المتعلقة بموضوع الحريم الي يعد أبرز أنواع التحاملات التي يحملها الأوروبيون. . . وقد احتفظت بهذه الوصية في قلبي: ـ وأنا لم أزل مصدومة برأي السيد ملنز في قصيدته المعنونة «الحريم»»[٤٦].

ولأن تقرير كتاب مارتنو كان إلى حد كبير انطباعياً وصفياً أكثر من كونه جهداً تحليلياً موضوعياً، فإنه يبدو لمن يقرأه وكأنه كان منبعثاً عن رغبة كامنة بين الأسطر لتعظيم وتهويل «رعب» حياة النسوة تحت ظل «مؤسسة» تعدد الزوجات. بالنسبة إلى مارتنو لا يختزل مفهوم الحريم بؤس النساء المسلمات فقط، بل هو يعبّر كذلك عن بؤس الوجود الاجتماعي المصري والإسلامي بعامة. إن الكاتبة تذهب حد الاعتقاد بأن معاناة الحريم في مصر تتجاوز بكثير حدود المعاناة والآلام الموجودة في «مدارس الصم والبكم ومصحات المجانين وحتى السجون» مجتمعة[٤٧]. لا تبدو «الأشياء»، وتقصد النساء في جناح الحريم، كائنات آدمية بالمعنى الصحيح، ذلك أنها كائنات كتب عليها أن تحيا «لاشيئية الحياة خارج جناح الحريم منذ البداية، وفوضى الحياة بداخله، حيث تقضي المرأة كامل حياتها»[٤٨].

ومما يزيد من هول الصدمة في «حريم» مارتنو هذا، هو ذلك «العقم» الفكري المتوافق مع العنّة الجسدية التي تعيق المصريات من ممارسة الحياة الطبيعية. لم تكن النسوة قانعات بحياتهن المتدنية إنسانياً فحسب، بل كنّ يفتقرن كذلك للوعي بفضائل الحرية التي تتمتع بها النساء الغربيات. ويتبلور هذا الشعور في المفارقة المتجسدة في

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

«إشفاق» السيدات المصريات على بنات جنسهن من الأوروبيات، باعتبار أن الأوروبيات لا يحظين باهتمام وعناية كافيين من لدن رجالهن «المخنثين»(٤٩). ولأنهن كنّ قانعات بـ «أنصاف الأدمغة» التي فيهن، فإن السيدات المصريات يبدون «أشياء مسكينة» لا يفقهن حتى معنى كلمة «كتاب». لنلاحظ تعليق مارتنو التالي: «أظن بأنهن قد اعتقدن بأني خادمة؛ وبالتأكيد، فإني لاحظت إشفاقهن عليّ كثيراً بسبب خروجي وتنقلاتي بدون عناية أو رفقة أحد. فتراهن يسألنني عن عملي؛ بينما كانت [رفيقتي] السيدة «س»، مدفوعة بحرصها على إعطائهن صورة مشرقة عني، تجيبهن بأني أعمل مؤلفة كتب؛ ولكن هذه المعلومة كانت تذهب أدراج الرياح لأنهن لا يفقهن ما الكتاب»(٥٠).

تتلخص فرضية مارتنو الرئيسية في أن «عادة تعدد الزوجات الجحيمية»، كما تفضل أن تسميها، إنما تكمن خلف جميع شرور التخلف الاجتماعي والسياسي في مصر ذلك العصر. إنها تعجز عن تقديم تحليل واضح ومقنع لأمراض مصر المتجلية في ما لاحظته من تناقص في أعداد السكان وانتشار الأوساخ والقذارة وسوء الإدارة، ولكنها وعلى نحو مبتسر تركز فقط على «نظام» الحريم بوصفه السبب الجذري لجميع الشرور السائدة، دون تزويدنا بأية فكرة عن كيفية ولوج هذه الخلاصة. وهنا تقول مارتنو بلهجة واثقة: «أنا أعلن بأننا لو أردنا مشاهدة جحيم حقيقي موجود على الأرض، فما علينا سوى مشاهدته في الأماكن التي يسمح فيها بتعدد الزوجات؛ فما دامت هذه العادة متواصلة على نحو فوضوي في مصر، فإن مصر تبقى قابعة في الدرك الأسفل من الجحيم»(٥١).

ومن الجدير بالملاحظة هنا هو أن مارتنو توظف فكرة «حريم القاهرة» كخطوة أولى نحو توجيه عناية القارئ إلى مشاهدة الأجزاء الأخرى مما تسميه بـ «الجحيم المصري». ولأنها لا تخفق في إدامة تمجيدها للماضي «الطللي» الماثلة شواخصه في مصر، فإنها تعمد إلى موازاة ذلك باستعراض مؤثر للشقاء الإنساني آنذاك على سبيل بلوغ غايتها في توسيع الفجوة بين الماضي والحاضر. لهذا يبدو استعراضها للمعاناة الإنسانية مصمماً على النحو الذي يؤول إلى إقناع القارئ بسوء الإدارة الحكومية التي تتولى شؤون مصر في تلك الحقبة. وبهذا يضطر المرء إلى الشعور بأن توكيد الكاتبة على فكرة غياب السلطة الرشيدة إنما ينطوي على الإيحاء بضرورة تدخل قوة «حضارية»،

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

يفضل أن تكون أوروبية، على سبيل إنقاذ الأوضاع الإنسانية هناك. وهكذا يبرر خواء القوة في مصر التدخل الخارجي.

يعود جناح الحريم الذي زارته مارتنو لأحد أفراد الصفوة المحظية والمستفيدة التي يرعاها «الباشا»، والأخير هو حاكم مصر المطلق. يبدو هذا الباشا بالنسبة إلى الكاتبة تجسيداً سلبياً للاستغلال وللقهر الاجتماعي، ذلك أنه لم يكتف فقط بإقفال جميع أبواب التقدم أمام مصر (لاحظ نقد مارتنو العنيف لمعارضة الباشا فتح قناة السويس وموقفه المثير للسخرية من فكرة مد سكك الحديد)[٥٢]، بل إنه راح يبلي الشعب المصري بأقسى الممارسات والآلام كذلك. وكمثال مؤثر على ذلك، تزعم مارتنو بأن أغلب الصبيان المصريين يتعرضون إلى الآم التعويق المتعمد من قبل أولياء أمورهم (تذكر الكاتبة العملية الشائعة لقلع إحدى العينين أو لبتر أحد الأصابع) لغرض التسرب من «مدارس الباشا» المتعسفة ومن ثم للحصول على إعفاء من الخدمة العسكرية[٥٣]، زد على ذلك تجلي شرور الجهل والعبودية والرشوة، مؤتلفة في صورة شعب معذب.

إن ما يزيد من تأثير تعليقات مارتنو حيال العلاقة المتنافرة بين الحكومة والشعب هو تأشيرها، لمرة أخرى، ذلك البون الكبير بين الماضي والحاضر. وبهذا يكون توازي البونين (ماضي ـ حاضر/ حكومة ـ شعب) شديد الوطأة: فبينما كان الفراعنة يستعملون الأسرى الأجانب لإقامة الأهرامات، نجد أن حكام مصر «المزيفين» المعاصرين (وهم أجانب، غير مصريين) يجلدون أبناء الشعب المصري في أعمال السخرة لشق قناة صغيرة كقناة المحمودية[٥٤]. وبغض النظر عن بؤس صورة مارتنو لمصر ذلك العصر، تنحي الكاتبة باللائمة على ممارسات استعباد النساء بوصفها الجذر الأساسي لتعاسة الشعب ومعاناته[٥٥]. ولكن بدلاً من أن تدعو مارتنو الشعب المصري لاستنهاض نفسه نحو التغيير واستعادة أمجاد الماضي التليد، فإنها تترك نفسها ضحية للتشاؤم الذي يؤول بها إلى رغبة سوداوية عجيبة لا يمكن أن تخطر على بال القارئ. إن إعجابها وتمجيدها للمصريين القدماء يجد مقابلاً له في «كراهيتها» الصريحة للمصريين المعاصرين. هؤلاء المصريون الذين يستثمرون ويمارسون نظام تعدد الزوجات بلا رادع: «تتواشج هاتان الممارستان الجحيميتان، العبودية وتعدد

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

الزوجات، بطريقة لا يمكن عزلهما بعضهما عن بعض هنا مطلقاً و بشكل واضح؛ وتأسيساً على هذا التواشج تتناغم المارستان على طريق إقامة مؤسسة تجعل المرء يتمنى أن تفيض مياه النيل لدرجة أنها تبتلع قمم التلال كي تضع نهاية لهذا الوضع البغيض. وحتى تحين تلك الساعة على أوضاع مصر، يبقى ناقوس الخطر يدق مرعباً أمام البشرية»[٥٦].

لا يمكن للمرء فصل هذا النوع من «التعميد السادي» عن تمييز مارتنو بين ماضي مصر وحاضرها، ذلك أنها تؤمن بأن «عرب» مصر المعاصرين لا ينتمون إلى سلالة المصريين القدماء نفسها. وهكذا تميّز الكاتبة بين «أمتين» مصريتين مختلفتين تماماً شهد وادي النيل العظيم وجودهما: أولاً، المصريون القدماء وثانياً، المصريون المعاصرون. هنا يتبلور جواب مارتنو لتبرير الفجوة المربكة والعصية على الفهم، الفجوة الماثلة ما بين المنجز التاريخي القديم والنكوص والتردي المعاصر. ومرة أخرى، ترتجع مارتنو إلى فكرة الحريم، محكاً، في سبيل تمجيد واطراء أحوال المرأة في مصر الفرعونية: «كان لكل رجل زوجة واحدة، والنساء كنّ يتمتعن بالحرية من النوع الذي يفترض وجوده حيث تكون سيادة المرأة حالة طبيعية»[٥٧] وبحسب رأيها، وضعت الأوبئة والثورات والحروب وغيرها من المسببات نهاية للعنصر المصري القديم الذي أصبح الآن «منقرضاً»، كما تعتقد.

إن شعب مصر «المستعرب» (حسبما تقول)، ذلك الشعب الذي جاء من الاختلاط مع «الغزاة» إنما هو شعب لا يمت بأية صلة للجنس المصري الأصلي البائد. وتنطبق الحال ذاتها على الأقباط المتبقين الذين تواصلوا من أقدم العصور لرؤية إخفاق تحقق ولادة وانبعاث جديد[٥٨] يعيد لـ «الأمة المصرية» أمجادها. وهكذا تروّج الكاتبة لخلاصة خطيرة مفادها أنه: «لم يتبق أحد من ذلك الجنس [المصري القديم]، ذلك أننا لا نرى الآن غير جثثهم العديدة [المحنطة]، ولكن ليس هناك إنسان واحد حي من ذلك الشعب البائد برمته. لذا لا نعرف ما لون بشرتهم، بينما ضاعت علينا لغتهم، باستثناء النزر اليسير من رموزها التي يحاول بعض المنقبين المثابرين فكّها، كلمة فكلمة، وهم يعملون تحت وطأة الشك واللايقين»[٥٩].

تتيح فرضية مارتنو حول «الأمتين» (المصرية القديمة والمصرية المعاصرة) إمكانية

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

التعبير عن تحاملها ضد العرب المعاصرين في مصر، كما هي عليه الحال في فلسطين وسوريا، حيث تتمسك الكاتبة بهذا التحامل من خلال تكرارها التعبير الذي ابتكرته، وهو: «الانفعالية العربية» (تعرّف الكاتبة «الانفعالية العربية» بوصفها عاطفية الشرقيين الشديدة والتي تجعل منهم أطفالاً)[٦٠].

إنه لمن الطريف أن نلاحظ بأن مارتنو، منطلقة من الصفحات الأولى لكتابها، تعبّر عن تحاملها ضد العرب من خلال سخريتها من حب الإنسان العربي للجمل، ذلك الحيوان الذي يبدو للكاتبة «أقل الحيوانات جمالاً. . . مخلوقاً ملعوناً»، إذ تتوسع ساخرة في ملاحظة متانة الرابطة بين الإنسان العربي وبعيره بقولها إن الرجل العربي يعشق هذا الحيوان فـ «يقبّل شفتيه ويحتضن رقبته ويناديه بكلمة حبيبي»، بل «يعلن بأنه يحب هذا البعير بدرجة حبه لابنه البكر نفسها»[٦١]. ولكن، لسوء الطالع، تخفق مارتنو في المقارنة ما بين هذا الحب العربي لـ «سفينة الصحراء» من ناحية، وبين حب الإنكليز للكلاب من الناحية الثانية. إن عدم حبها للعرب يفتقر إلى البعد «الفكري»، ذلك أنها ترى البداوة مرادفاً للإسلام، ذلك الدين الذي أدخل عادة تعدد الزوجات إلى مصر، بحسب خطها في التفكير.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن ننوه بقناعة مارتنو (المثقلة بالانحياز ضد الإسلام) بأن الفتح الإسلامي لمصر قد سحب خطاً فاصلاً واضح المعالم بين الحقبتين الرئيستين في تاريخ مصر. فبينما كانت مصر القديمة فردوساً للفكر والمعارف وللعقول الجبارة المستنيرة، أصبحت مصر اليوم أمة متخلفة على نحو محزن، وبخاصة بعد مجيء العرب الذين استهلوا فتحهم لمصر بإحراق مكتبة الإسكندرية التاريخية. بل إن مارتنو تتعمد تشويه العرب الذين، كما تزعم، استثمروا نيران حرائق هذه المكتبة العظيمة لتسخين مياه الحمّامات العامة[٦٢]! ومن خلال منظور رمزي، تؤشر مارتنو هذا الحدث بوصفه تأبيناً لموت أمة مصرية، وإعلاناً لولادة أمة مصرية جديدة ومختلفة.

إنه لمن الطريف أن نذكر بأن الكاتبة عندما تتجول في شوارع القاهرة «ملكة المدن العربية»[٦٣]، تصغي بحبور وتلذذ إلى سكانها العرب «الذين لا يتوقفون عن الصراخ»، مذكرين المرتحلة السائحة بـ «المقطوعة الموسيقية التي تؤلفها أصوات

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

الضفادع في إحدى مستنقعات كارولاينا»[٦٤] في أمريكا. ثم ما تلبث الكاتبة أن تستذكر ما أخبرها به أحد زملائها من المرتحلين، قائلة «إننا لا يمكن أن نتظاهر بحرية الحركة ونحن غير مسلحين بعصا قوية؛ ذلك أن هذا هو الأسلوب الوحيد للتعامل مع العرب»[٦٥]. لاحظ النظرة الدونية التي تخص بها الكاتبة (سوية مع أقرانها) سكان المدينة العربية.

إن التواشج الذي تفترضه الكاتبة بين تردّي الحياة العربية الإسلامية المعاصرة، وبين أوضاع النسوة (بسبب الإسلام، بحسب رأيها) يدعم ما نذهب إليه في الكيفية التي تم من خلالها توظيف «الحريم»، فكرة مجردة من قبل الثقافة الغربية الشائعة كعصا لضرب ومعاقبة المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ولا يقل عن هذا الأمر أهمية الاعتقاد الغربي الملحاح في أن مفهوم «الحريم» في دواخل العقل الغربي إنما هو طريقة للتغطية على كينونة مجتمعية وحياتية مزدحمة بالتجاوزات الجنسية والسلوكيات الشاذة. وهكذا يغدو «الحريم» مفهوماً غربياً مبتكراً يتوسله العديد من الكتّاب الخياليين والشعراء على سبيل التعبير عن فنتازياتهم وإسقاطاتهم الشخصية ورغباتهم المنفلتة اللاتقليدية. في مناسبات عدة، يتوجه العقل الرومانسي الغربي إلى الشرق بحثاً عن الإشباع الجسدي والخيالي الحسي الذي تخفق بريطانيا الفيكتورية أو أمريكا البيوريتانية في إتاحته وتوفيره لهم.

وكما لاحظ الأستاذ إدوارد سعيد في تعليقه حول علاقة فلوبير (Flaubert) بالراقصة المصرية كشك هانم، يوحي الشرق «بحرية الجنس الشبق» وبـ «تجربة جنسية لا يمكن الفوز بها في أوروبا»[٦٦] ولا يستثني إدوارد سعيد، مبرراً، أي كاتب أو مرتحل غربي (رجلاً أكان أم امرأة) من هذا الميل إلى «الجنسية الشرقية» التي صارت «بضاعة. . . فائدتها هي أن القرّاء والكتاب يمكنهم اقتناؤها دون الحاجة للذهاب إلى الشرق بالضرورة»[٦٧]. ويقل عن هذا الأمر أهمية، بل وأكثر بلورة للدلالات الاستعمارية لهذه المسألة، هو ذلك الربط الذي لاحظه إيريك ماير (Meyer) بين رغبة نابليون بونابرت بـ «امتلاك إمبراطورية في الشرق» وبين «حاجته لفرض الهيمنة على إناث المستعمرات»[٦٨]. ومع إشارة خاصة إلى الشاعر اللورد بايرون في قصيدتيه

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦٦) Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 190.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٦٨) Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other,» p. 658.

«غيور» (Giaour) ودون جوان (Don Juan) يقول مايير: «لقد بطنت هذه النصوص ببنية قصصية تكون فيها محاولات الفاعل الذكر «لتحرير» المفعول به المؤنث من طغيان الحريم قد أعيقت أو أوقفت من قبل طاغية أبوي نمطي يسد أو يلجم اندفاع القصة نحو امتلاك المرأة»(٦٩).

وتأسيساً على هذا المدخل تتجلى لنا علاقة متبادلة ذات أهمية خاصة، وهي: أن تحرير النساء الشرقيات لا يمكن أن يتحقق بدون فرض السلطة والهيمنة على كامل المجتمع المتخلف الذي يحيل المرأة إلى ضحية. وهكذا يتم التوصيل ما بين المرأة الشرقية الواهنة المحجوبة وبين النظام الاجتماعي الهش الذي يغلفها والذي يستدعي، منطقياً، تدخلاً غربياً «رجولياً» من أجل الإصلاح والتوجيه. وبهذه الطريقة تتفاعل قضية حرية المرأة لتغدو تبريراً «لاختراق» المستعمر الذكر (فاعلاً) للحجاب الذي لا يلف المرأة فحسب، بل يلف ذلك المجتمع الذي يحبسها بداخله كذلك. وكما هي الحال عليه في قصيدة شيلي (Shelley) «تشينشي» (Cenci) التي تعكس اتجاهاً مماثلاً في اضطهاد المرأة، يستقر تأمل العقل الرومانسي على فكرة «الجمال المعذب» الذي يستدعي فروسية ذكرية لتحريره. لاحظ توسع جدل مايير في الكيفية التي من خلالها: «يغدو الشرق، مؤنثاً، كائناً مستكيناً معرضاً لنزوات الذكر بضمن اقتصاد قصصي مستنبط من إعادة تتيب الثنائيات الجنسية، على سبيل خدمة الانشطار الرئيس بين الشرق والغرب. إذاً، يقوم اندفاع القصة بتفعيل عملية استعمار الشرق، حيث يخترق الأنا المذكر، الأوروبي الاستحواذي، فضاء الشرق المؤنث. وهكذا تصبح الهيمنة على الآخر المؤنث المحجب صورة من صور خضوع الشرقي للمبدأ الغربي»(٧٠).

وعلى سبيل الإضافة على جدل مايير، فإن للمرء أن يذهب ويتيقن إلى أن الصفوة الفكرية في القرن التاسع عشر قد وحّدت ما بين الرغبة في امتلاك المرأة الشرقية (بدعوى تحريرها من «طغاة» العائلة الشرقية: الأب أو الأخ أو الزوج... الخ) وبين الرغبة في امتلاك إمبراطورية أو فرض الهيمنة على الأقاليم الشرقية بأسرها (بدعوى تحريرها من طغاتها: العثمانيين أو غيرهم). وهنا لا يجد هؤلاء الكتّاب، من أمثال مارتنو، مفراً من القبول بخلاصة مفادها إن اضطهاد النساء المسلمات يندمج، على نحو لا يمكن فصله، مع نظام الحكم التركي الذي كان يبارك تعدد الزوجات، مروجاً بذلك لممارسات إساءة التعامل مع النسوة. والحق، فإن هؤلاء الكتّاب لم يكونوا بناة إمبراطورية على نحو واع، ولكنهم كانوا مقتنعين بتيقن بأن الإمبراطورية

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٥٩ ـ ٦٦٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٦٨.

العثمانية، الرجل المريض، كانت تؤول إلى التفكك والانهيار. وتأسيساً على منطق مبسط، لاحظ هؤلاء أعراض التآكل والترهل والأمراض تطفو بقعاً على بشرة النظام العثماني التركي، مبشرة بظهور «خواء قوة/ سلطة»، خاصة في الأقاليم العربية التي كانت منضوية تحت هيمنة العثمانيين. لهذا فإنه ليس ببعيد عن المنال، بالنسبة إلى غالبية هؤلاء الكتّاب، التفكير بالإمبراطوريات الغربية التي كانت تعيش عصرها الذهبي وقتذاك بدائل أقوى وأقدر على فرض السيطرة على هذه البقاع من الوطن العربي، وبخاصة أنهم كانوا يعتقدون بأن الإمبراطوريات الأوروبية كانت محملة بعبء «رسالة الرجل الأبيض المقدسة» من أجل القضاء على الممارسات الاجتماعية البالية والسلبية كالعبودية واضطهاد النساء، كما روجت الإدارات الإمبراطورية الأوروبية لهذه الرسالة المزعومة.

ولكن على الرغم من اضطلاع نقاد الاستشراق من أمثال سعيد ومايير وسواهما بتشخيص الرغبة المبطونة لتأنيث الشرق في الكتابات الفرنسية والإنكليزية، فإنهم ولسبب ما أخفقوا في تشخيص وسواسية تواصل هذه الرغبة في الأدب والثقافة الأمريكيين. وهنا لا يود المرء التأكيد على حقيقة تأصل جذور الاستشراق الأمريكي في تربة التقليد الاستشراقي الأوروبي(٧١)، ولكنه يميل إلى استقصاء بعض المحكات التي تؤشر الميل الأمريكي المبطّن الذي يحاول ولوج شرق مؤنث مستكين. فإذا ما تمكنا من تشخيص هذا الجانب من الثقافة الأمريكية، يمكن أن نزعم دون مجازفة بأنه جزء لا يتجزأ من ذهنية ثقافية أوسع هيمنت على العالم الغربي بأسره. وهذا أمر غاية في الأهمية، وبخاصة أننا نبحث كتابات أمريكية ظهرت في عصر كانت فيه الولايات المتحدة الأمريكية لم تزل جمهورية فتية لا تمتلك طموحات استعمارية عبر البحار، على عكس ما كانت عليه الحال مع فرنسا وبريطانيا. ولأن الاهتمام الفكري الأمريكي كان متحرراً من مثل هذه الطموحات آنذاك، يمكن لنا مباشرته بوصفه اهتماماً لامصلحياً ذا قيمة فكرية فقط بقدر تعلق الأمر بتلك الحقبة التشكيلية في تاريخ أمريكا.

لقد لاحظت دوروثي م. فنكلشتاين (Finkelstein) (مستعيرة مصطلح النقد الأسطوري الذي روجته الكاتبة مود بودكن (Bodkin) بأن الاهتمام الأمريكي بالشرق كان يتجسد «تشوقاً. . . لحياة الحياة»(٧٢). ويمكن للمرء أن يستذكر فكرة «الخصب»

(٧١) Carl T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations*, Contributions in American Studies; no. 55 0084 9227 (Westport, CT: Greenwood Press, 1981), p. 266.

(٧٢) Finkelstein, *Melville's Orienda*, p. 6.

المتكررة التي ربطها الأمريكيون بالشرق، مكافئاً للأنثى وللأم ولمانحة الحياة. لقد عدّ الشاعر ويتمان (Whitman) الشرق «بيتاً للأمومة»(٧٣) لأن هذا الشرق إنما يمثل «رحم التاريخ والأناشيد»(٧٤). وبينما يمكن للمرء مباشرة تشوقات وتمان إلى الشرق بوصفه رمزاً للأمومة ودفنها على أساس «فرويدي»، مستذكرين الحنين الأوديبي للخصب وللدفء، فإننا نجد أن مطاردة لافكاندو هيرن لسراب شرق مؤنث عملية زاخرة بالتشوق إلى مصدر الحكمة والنور والجمال. يرى هيرن أن ذكورية الغرب تتجسد في اندفاعه المتعامي والقوي نحو التقنية والعلم، وهي صفات ذكرية. لهذا السبب نجده يعد الشرق والغرب «أنصاف كينونات» يجب تلاحمهما برابطة الزواج كيما تولد «إنسانية من نوع ما، إنسانية أسمى من إنسانيتنا»(٧٥).

وقد تعمقت هذه الظاهرة المتمثلة بتطابق الشرق مع المرأة بدرجة أنها صارت جزءاً من الحياة المنزلية لكبار المفكرين الأمريكان، الأمر الذي يفسر تسمية إمرسون زوجته، على سبيل المداعبة، بـ «آسيتي» (Mine Asia)، كناية عن تمثيل الزوجة الجميلة لقارة آسيا. وتأخذ هذه الرؤيا التي ترنو إلى إنسانية جديدة ومتفوقة متولدة من اقتران الغرب المذكر بالشرق المؤنث، تعبيراً أوضح وأقوى لدى الشاعر إرنست فينالوسا (Fenallosa) الذي يصبو إلى ولادة «الإنسان الألفي السعيد» في قصيدته «الشرق والغرب». ومرة أخرى، يذهب فينالوسا إلى تمجيد مُثل الشرق بوصفها مُثلاً مؤنثة (كالتناغم الاجتماعي والإيمان بالحب والإيثار والخضوع والحكمة الروحية) متحدة مع مُثل الغرب المذكر (الصناعة والاعتماد على النفس والمغامرة والعسكريتارية والتحليل العلمي)(٧٦) على سبيل تصوير رؤيا مستقبلية فردوسية واعدة. وبحسب رأيه، لا يفتقر هذا «التلاحم» المنشود إلى الأصول التاريخية، ذلك أنه يرى في محاولة الإسكندر الكبير خلط الشرق بالغرب في إمبراطوريته إخفاقاً مبكراً للحلم الذي يراود الأمريكيين الآن(٧٧).

ولكن على نحو معاكس لما ذهب إليه الكتاب الغربيون الذين كانوا يتأملون في التوسع الاستعماري نوعاً من «التوجيه» أو «الوصاية» على الأمم الشرقية، طوّر فينالوسا رؤيا لدور أمريكي «طلائعي» على طريق بلوغ «زواج» مستقبلي بين الشرق

(٧٣) Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient*, p. 228.

(٧٤) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٧٥) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

والغرب لا يمكن أن يتحقق إلا في تربة العالم الجديد. فبالنسبة إليه ولسواه من الكتّاب الأمريكيين المبكرين، عبّد كولومبوس (الأمريكي الأول) الطريق لإدراك حلم الإسكندر الكبير من خلال محاولته «ولوج» الشرق (الهند) من خلال الغرب (المحيط الأطلسي). وهكذا صارت فكرة اتحاد نصفي الكرة الأرضية فكرة ممكنة التحقق من خلال إكمال كولومبوس لدائرية الأرض. ولكن على الرغم من تشوق فينالوسا لعالم مثالي يواشج ما بين «فضائل» الشرق المؤنث و«فضائل» الغرب المذكر، ظهرت رؤيا فينالوسا مشوبة بالعنصرية الآرية لأنها بقيت متمسكة بأسطورة التفوق الآري: «ليس كولومبوس واكتشافه إلا خطوة مبكرة لا تتجاوز الأربعة قرون عمراً، إذ لم نكن قبل ذلك سوى عراقيل على مسيره نحو الغرب... ولكننا نحقق اليوم حلمه حرفياً، إذ نرفع البيرق الآري لسفنه إلى حيث أراد أن يغرزه: على مرتفعات شرق متيقظ»(٧٨).

لقد باشرت هذا الفصل بافتراضية مفادها أن «الحريم» كلمة كانت قد أطلقت من حدود معناها العربي الأصلي على سبيل اكتساب هالة واسعة من الدلالات والمعاني الإصطلاحية، ككلمة مستعارة في الثقافات الغربية. وأخذت هذه الدلالات، مدعومة بأعمال رجال الفكر والمستشرقين، توحي بعدد من المفاهيم الخاطئة والتنميطات وإساءات التصوير لحياة النساء في الشرق العربي الإسلامي بخاصة. ولكن على الرغم من أن «الحريم» قد غدت فكرة معقدة وشائكة توحي بكل ما تقدم وأكثر، فإننا يمكن أن نتتبع جذور عملية إثقالها بالتشويهات إلى التواريخ الأوروبية المبكرة للإسلام و«للعدو العربي» التي تحدثنا عنها في الفصل الأول، وهي تلك التواريخ والحوليات التي كتبت وروجت مدفوعة بروح العداء والضغينة والتصادم العسكري عبر القرون الوسطى وعصور النهضة والاستنارة. وهكذا غدت الكلمة موسعة الدلالات، فكرة مثقلة ومفتاحية وجاهزة أمام الكتّاب والشعراء الرومانسيين ومن تلاهم إبان القرن التاسع عشر حيث تصاعدت الرغبة بإزالة «حجاب» الشرق و«اختراق» غوامضه. وبطريقة ما، عد كل واحد من هؤلاء نفسه «كولومبوساً ثقافياً» مدعواً لإعادة اكتشاف العالم القديم بدلاً عن العالم الجديد.

وهكذا لا يبالغ المرء إذ يزعم بأن هؤلاء متعمدين فكرة التأنيث والتذكير تمكنوا من تكوين تراث يحافظ على وعي إستعلائي يتأمل حلماً استعمارياً. ومن هذه النظرة الدونية لشرق مؤنث مستضعف، وجد هؤلاء أنفسهم يرأفون بالمرأة الشرقية التي غالباً ما كانت تقدم في أدبياتهم بوصفها الضحية النهائية لكل شرور الشرق من جهل وتخلف وطغيان. ولأن هؤلاء الكتّاب كانوا يتمادون بالتفاؤل بالآفاق الوردية التي

(٧٨) مقتبس عن: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

كان بناء الإمبراطوريات يعد بها، فإنهم ما لبثوا أن ركزوا اهتمامهم على «الحريم» ليس فقط كأداة لتشخيص تخلف الشرق، بل كذلك كطريقة لتأشير الوهن والارتخاء اللذين عاناهما الشرق، الأمر الذي برر وحث (بحسب رأيهم) «التدخل» الغربي «الرجولي» على سبيل «إرشاد» و«إصلاح» الشرق بدءاً من بناه الاجتماعية الصغرى (العائلة) وانتهاءً بحكوماته. وبدلاً من بحث مسببات التردي والنكوص السائدة في العصر المظلم بعد تراجع الحضارة العربية الإسلامية، حيث ساد الاستخدام غير السوي للحريم نتيجة لعوامل اجتماعية وسياسية معينة، صبّ الكتّاب الغربيون جُل اهتمامهم وغضبهم على «الحريم»، ولكن بأقبح أشكاله، مقنعين أنفسهم وقرّاءهم بأن هذه هي صفة أصيلة في الإسلام والعرب.

إن السبب الوحيد الذي يمكن أن يبرر إخفاقهم في بحث ودراسة النظام الاجتماعي الإسلامي وموقف الإسلام من المرأة هو احتمال وقوع هؤلاء الكتّاب في دائرة سحرية مغلقة لا مخرج منها، دائرة من خيال مفاده أن الشرق هو كينونة ثقافية بائدة، ذات قيمة طللية فحسب. أما جماله الذي «يشتهونه» بشبق وبحساسية مرهفة، فإنه كامن في الاشتياق الأوديبي الفردي لماضي الشرق الأولي (الأم، الدفء، الحب) وفي رغبة بناة الإمبراطوريات الغربية ولوج مياه الشرق الدافئة.

الفصل الخامس

ريتشارد بيرتون: الشرق فضاءً للتفرد

شهد عصر الثورة الصناعية خلال القرن التاسع عشر ذروة «النهضة الاستشراقية» (Oriental Renaissance)[1] التي مرَّ ذكرها في الفصول السابقة، وهي الحملة الواسعة التي شهدتها أوروبا لـ «إعادة اكتشاف»[2] الشرق، سكانه وأديانه وتراثه. وقد تجايل هذا الوعي الأوروبي الجديد بالشرق مع عدد من المتغيرات الجديدة والطارئة التي ساعدت على تبلور هذا الاهتمام وغذت تشعباته وتطوراته التالية. فمن ناحية أولى، لعبت الأنظمة العلمية الجديدة والمستحدثة دوراً كبيراً في زيادة الاندفاع الغربي نحو الشرق الذي بدا أكثر ثراءً وإغراءً للمتعطشين إلى المعرفة أو للغريب أو للمغامرة، بينما أدارت حركة بناء الإمبراطوريات الأوروبية عجلة الاستشراق، ليس فقط رعاية معرفية اعتبارية، بل كذلك تمويلاً لدرجة اعتبار «الشرق صنعة»[3] كما عبّر عن ذلك الروائي البريطاني الشهير بنجامين دزرائيلي (Disraeli) الذي تسنم رئاسة الوزارة البريطانية على عهد الملكة فيكتوريا، والذي كان من المقربين لها، إضافة إلى زعامته لواحد من الأحزاب السياسية المنبثقة عن المحافظين، وهو تكتل «إنكلترا الفتاة» (Young Englandism)[4] الذي ترجم أفكار حركة إحياء العصر الوسيط إلى

(١) انظر: Raymond Schwab, *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking; Foreword by Edward W. Said (New York: Columbia University Press, 1984).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مقتبس عن: Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 5.

(٤) للمزيد عن الحركة النهضوية، انظر: Charles H. Kegal, «Lord John Manners and the Young England Movement: Romanticism in Politics,» *Western Political Quarterly*, vol. 14, no. 3 (September 1961), pp. 691-697.

برنامج سياسي. إن اعتبار الشرق حرفة يمكن الإفادة منها فردياً أدى إلى تشبث العديد من العقول الذكية والمواهب الفذّة بالمواضيع الشرقية على سبيل التفرد.

بيد أن متابعة التقليد الاستشراقي، دوافعه وارهاصاته، توجب على المرء محاولة تتبع أنساق وأنماط تفكير متجانسة في سبيل الخروج بخلاصات ذات فائدة لمعارفنا ولثقافتنا، إضافة إلى فوائدها للثقافة الغربية ذاتها. وإذا كان إدوارد سعيد قد لاحظ الرغبة في الهيمنة على الشرق على نحو عام(٥) فأن إيريك مايير قد أكد على الميل الرومانسي إلى «تأنيث» الشرق، كما سبق ولاحظنا ذلك في الفصل السابق(٦). أما غاري كيلي (Kelly)، فقد ذهب إلى دمج حركة الاستشراق الرومانسي بتيار الرواية القوطية (Gothic Novel) لتشخيصهما «طرائقَ رئيسية غير مباشرة لتمثيل الصراعات الطبقية داخل بريطانيا، وبين بريطانيا والقوى الدولية الأخرى» منذ مرحلة الثورة الفرنسية حتى العصر الحديث(٧).

وإذ تتدرج هذه المداخل المهمة في جهود الدراسة النقدية للاستشراق، وبخاصة عبر تلك الجهود التي تعتمد فكرة أن «المستعمرات ترد» (The Colonies Speak Back) على المستشرقين (كناية عن ظهور فئات المثقفين في المستعمرات السابقة من القادرين على رد آراء المستشرقين)، فإن هذه المداخل لا تولي «التشبث الفردي» والميل إلى تحقيق شيء من البروز الشخصي الإبداعي (عن طريق استثمار الشرق وامتطاء المواد الشرقية وسيلة نحو التميز) اهتماماً كافياً كما تتجسد هذه الحال عند ريتشارد بيرتون (١٨٢١-١٨٩٠) الذي كرس أكثر من ربع قرن من حياته لترجمة **ألف ليلة وليلة**، أو **الليالي العربية** *(Arabian Nights)* على النحو الذي يفيد الإنسان «المتنوع الأهواء... الأنثروبولوجي والطالب الباحث في العادات والسلوكيات الشرقية»(٨).

لقد لاحظ جيمس ماكنتوش (Mackintosh) أن هناك أعداداً كبيرة من هواة الأدب والثقافة والمعرفة، ونسبة كبيرة منهم كانوا من الفاشلين في تحقيق شيء ما في

---

(٥) Said, Ibid., p. 32.

(٦) Eric Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other,» *English Literary History* (ELH), vol. 58, no. 3 (Autumn 1991), pp. 657-659, and Muhammed A. Al-Da'mi, «The Harem in the Colonizer's Eye,» *Middle East Quarterly*, vol. 3, no. 11 (1996), pp. 32-40.

(٧) Gary Kelly, «Social Conflict, Nation and Empire: From Gothicism to Romantic Orientalism,» *Ariel*, vol. 20, no. 2 (April 1989), p. 4.

(٨) Richard F. Burton, «The Book of the Thousand Nights and a Night: Terminal Essay,» in: *The Arabian Nights* (London: H. S. Nichols Ltd., 1897), vol. 8, p. 348.

هذه الحقول. لذا تجدهم يعمدون إلى المواد الشرقية، إما بسبب وجودهم في الشرق أو بدونه، أسلوباً لتحقيق أمانيهم المحبطة في إنجاز عمل ثقافي أو معرفي يمكن أن يحققوا به ذواتهم[٩] (يلاحظ الفصل الثاني من القسم الأول). ولكن على الرغم من أن هذه الظاهرة الثقافية لا تنطبق على ريتشارد بيرتون بسبب ما أوتي به من مواهب وملكات ذهنية ثاقبة، فإن تكريسه حياته لدراسة واستقصاء وترجمة هذا الجزء المهم من التراث الشرقي يمكن أن يصور للمرء حجم الفرص الكامنة في هذا التراث (الغريب، المنسي، البعيد) الذي يستحق عناء العمل المثابر، ليس من أجل الاستنارة الفكرية المجردة فحسب، بل كذلك من أجل امتطائه لبث الأفكار وللتفرد ولبلورة وتعريف الدور الاجتماعي للكاتب في بيئته الغربية.

إن عمل بيرتون المضني في ترجمة **ألف ليلة وليلة أو الليالي** لا يعكس فقط محاولته لأن يقدم للثقافة الغربية واحدة من جواهر الفولكلور الشرقي (على الرغم من أن العمل كان قد ترجم سابقاً)[١٠] على سبيل تخليده، بل يعكس كذلك جهده لتقديم نفسه كواحد من بناة الإمبراطورية. وتتبلور هذه الرغبة في واحد من أهم أعماله وهو «المقالة الختامية» (Terminal Essay) (١٨٨٦) التي أضافها إلى الترجمة الكاملة لـ **الليالي** ليسرد فيها معاناته وجهوده، وكذلك ليري إداريي الإمبراطورية البريطانية أهمية إنجازه الثقافي. هذه المقالة هي عمل ضخم يبين كيف يحاول المستشرق تحليل **الليالي** ليس كمتعة مجردة للقارئ فحسب، بل كذلك كمنظور يخدم رجال الإمبراطورية من خلال تعريفهم بالآخر، مجتمعه وطبائعه. هذا يعني أنه منذ ذلك الوقت (القرن التاسع عشر) كان هناك من يفكر بخدمة الإمبراطورية عن طريق مواهبه ومعارفه الثقافية.

وعليه يمكن أن تُعد مبادرة بيرتون في تسخير عمله هذا للإمبراطورية كواحدة من بواكير فكرة «الغزو الثقافي» الذي كان يرنو إلى نوع من الموازنة بين قضايا الإدارة الإمبراطورية وبين القضايا المتصلة بالثقافة الشائعة للشعوب المطلوب فرض الهيمنة عليها، الأمر الذي يفسر اعتقاد بيرتون بأن ترجمته لـ **ألف ليلة وليلة** تمثل خدمة لبريطانيا لا تقل أهمية عن خدمات ضباط الإدارات الاستعمارية، معتقداً بأن رجل

---

(٩) نقلاً عن: M. E. Yapp, «Two British Historians of Persia,» in: Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East*, Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962), p. 344.

(١٠) أشهر ترجمة سبقت ترجمة بيرتون لـ **ألف ليلة وليلة** هي الترجمة المسماة «First Grub Street» المأخوذة عن ترجمة غالاند (Galland) المعنونة «Contes Arabes»، انظر: Muhsin Jassim Ali, *Scheherazade in England: A Study of Nineteenth-Century English Criticism of the Arabian Nights* (Washington, DC: Three Continents Press, 1981), p. 3.

الثقافة أو المستشرق يملك من البصيرة ما يؤهله لاختراق نفوس العرب والمسلمين، ليس فقط من خلال إدراك موروثهم الشعبي والثقافي، بل كذلك من خلال إدراك حياتهم الروحية والاجتماعية: «أقول بأن التعاطي المتحرر مع موضوعات من النوع الذي يعد محرماً، والذي يُعد غير مألوف وغير مناسب للنشر ـ سيكون ذا فائدة قومية على طريق بناء «إمبراطورية الرأي»، تلك الإمبراطورية المرتكنة إلى أسس وأعمدة قائمة على معرفة الحكام الكاملة بالمحكومين. لقد تمّ تتويج رجال بأكاليل من الذهب في البرلمان لخدمات أقل شأناً قدموها لجمهورية الأدب»[١١].

الجملة الأخيرة في هذا النص تعبر عن شعور بيرتون بالمرارة لعدم حصوله على استحقاقه كرجل أدب وثقافة، مقارنة بغيره. ولكنه مع هذا يدخل المناظرات والمناقشات الخاصة بتوسيع الإمبراطورية البريطانية، مرتكناً إلى اعتقاده الراسخ بأن أسلحته الثقافية وأدواته المعرفية لا تقل شأناً أو خطورة عن أسلحة غيره من الجنود والإداريين، الأمر الذي يساعده على عرض الإسلام بطريقة تختلف عن آراء الآخرين، وبخاصة التبشيريون، بهذا الدين. لم يكن بيرتون رجلاً متديناً، لذا هو لم يوافق هؤلاء المبشرين في دعواتهم لأن يكون التوسع الإمبراطوري مرافقاً أو معبداً لطريق البعثات التبشيرية، بل إنه روّج لفكرة مهمة مفادها أن الإسلام، كدين تبشيري، كان دائماً أوفر حظاً من المسيحية بسبب قدرته على الإقناع والتعامل بمرونة مع مختلف الأجناس والحاجات الإنسانية والبيئات المتنوعة[١٢]، الأمر الذي يفسر انتشاره بسرعة بين أقوام مختلفة في عالم ذلك العصر.

لهذا السبب يضع بيرتون الإسلام على محكّين للبرهنة على فرضيته. المحكان هما: المحك التاريخي، والمحك المعاصر. فمن الناحية التاريخية، يذكر بيرتون أن ظهور الإسلام أدى إلى اقتطاع جزء كبير من العالم المسيحي حيث «التهمت المحمدية بسرعة ثلث العالم المسيحي، بينما اعتنقت أمم مسيحية كاملة هذه العقيدة التوحيدية عبر الفتوحات العربية والتركية»[١٣]. أما المنظور المعاصر، فإن بينات القرن التاسع عشر تؤكد لبيرتون بأنه «حتى اليوم، حيث لم تعد المحمدية تستعمل السيف، فإنها تنتشر عبر الأقاليم الشاسعة في الصين والأرخبيل الهندي، وعبر أواسط وغرب أفريقيا على نحو خاص، إذ يبشر بالإسلام أفراد ومثقفون ثقافة ذاتية»[١٤]. إن دفاع بيرتون عن

(١١) Burton, «The Book of the Thousand Nights and a Night: Terminal Essay.» p. 119.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

الإسلام لم يكن لينطلق من إيمانه بعقائد هذا الدين، وإنما كان ينبع من عدم إيمانه بالمسيحية، ذلك أنه كان يريد أن يضع الدينَين في سلة واحدة لنقدهما مع سواهما من الأنظمة الدينية. ففي الوقت الذي كان فيه بيرتون يوجه نقده إلى بالغريف (Palgarve) بسبب تصويراته الخاطئة للإسلام، موحياً بأصول الأخير اليهودية كدافع لهذا التشويه[١٥]، فإنه يتعمد الإعلان عن تأييده للمحاولات الأوروبية الجديدة والرافضة للتشويه المتعامي للإسلام، منحياً باللائمة على التواريخ الكلاسيكية «المعتمدة» التي خطها كل من بريدو (Prideaux) وأوكلي (Ockley) نظراً إلى خضوعهما للموروث الخاطئ. وهكذا يستشعر المرء سعادة بيرتون البالغة، إذ يقول بأن «أوروبا قد تناست تماماً ألاعيب تعصبها السابق»[١٦].

وهنا يستغل بيرتون الفرصة لتقديم الجديد، حيث تتبلور بسرعة حاجة أوروبا إلى المزيد من التصويبات والتصحيحات للمفاهيم الخاطئة عن الإسلام، مركزاً على النظرية الشائعة هناك في أن الفتوحات الإسلامية الأولى لم تكن لتحقق انتشار الإسلام لولا اعتمادها السيف والقسر. هنا يستحضر بيرتون أنموذج عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما عمد إلى توبيخ القادة الميدانيين، وبخاصة خالد بن الوليد وضرار بن الأزور، لتجاوزاتهم العسكرية واستخدامهم المفرط للعنف، كبينة على تفضيل الإسلام وسيلة الإقناع على وسائل القوة[١٧]. وفي سياق نقده لنظرية بريدو القائلة بأن ظهور وانتشار الإسلام إنما هو عقوبة إلهية للطائفية وللتشرذم المسيحي[١٨]، يذهب بيرتون إلى: «أن التبرير الشائع هو الاستعمال المفرط للسيف. ولكن هذا هو الجهل بعينه، ففي أيام محمد وصدر الإسلام لم يتعرض للقتل سوى المقاتلين المضادين الفعليين، حيث كان يسمح للآخرين بدفع الجزية، أو ضريبة عن الرؤوس، ليغدو هؤلاء، من دافعي الجزية، متمتعين بجميع مزايا المسلم تقريباً. حتى وأن تمت ممارسة عملية فرض الدين بالقوة على نحو منظم، فإن هذا الأمر لا يمكن أن يقدم تفسيراً مقنعاً لظاهرة بروز إمبراطورية سيطرت على مساحة من الأرض (خلال ثمانين عاماً) تفوق ما سيطرت عليه روما خلال ثمانمائة عام. ففي وقت قصير كهذا، تمكن هذا الانبعاث التوحيدي العظيم للمسيحية [يقصد الإسلام] من التبلور بشكل أمة جبارة تجاوزت صراعاتها الداخلية المتواصلة وتشرذم قبائلها. وبحملة عسكرية واحدة في ستة أعوام تمّ فتح سوريا، واستغرق الأمر نصف عقد فقط لإسقاط بلاد فارس ولإضعاف الرومان

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٧) Ibid., p. 168, n. 1.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

الإغريق ولإخضاع مصر، ثم امتد هذا الإيمان عبر شمال أفريقيا نحو المحيط الأطلسي»[١٩].

يرى بيرتون أن «الانبعاث التوحيدي العظيم للمسيحية» المتمثل بـ «الإيمان المنقذ» كان كذلك «إصلاحاً عظيماً للمسيحية»[٢٠]. وبحسب منظور بيرتون العلماني الذي لا يرنو إلى ترويج دين معين دون سواه، يبدو الرسول الكريم (ﷺ) «عبقرية أخّاذة وعظيمة»[٢١]، رجلاً شكّل دينه إحياءً وبعثاً للعقائد الأصلية، ولكن غير المشوبة، لليهودية وللمسيحية. لهذا يعلن بيرتون أن «مؤسس الإسلام، مثله مثل مؤسس المسيحية، لم يدّعِ تأسيس دين جديد»، ذلك أنه كان يقول بأن «الإيمان الحقيقي، الذي أسماه الإسلام في ما بعد، هو تعاليم الله الأولى. . . التي أودعها كتباً مقدسة مفقودة الآن»[٢٢]. ولكن على الرغم مما ينطوي عليه مثل هذا الإعلان من تحدي لمشاعر قرائه الأوروبيين، فإنه حاول التخفيف من وطأة «تفضيله» الإسلام على سواه من الأديان من خلال نظريته بأن هذا الدين إنما شكّل ضرورة تاريخية حينذاك. هذا ما جهزه بالوسائل والذرائع الهادفة إلى نقد اليهودية والمسيحية، وهو هدفه الفردي النهائي الذي طال دين قرائه كذلك.

لقد ساعدت ميول بيرتون المضادة للأديان بعامة على تشكيل آرائه بشخصية الرسول الكريم محمد (ﷺ). ولأن هذه كانت الآراء خالية من الأبعاد الروحية والقدسية، فإنها بقيت مكبلة بمنظور دنيوي لا يتجاوز عبقرية محمد (ﷺ) الفردية، حيث اعتقد بيرتون أن الرسول الكريم (ﷺ)، وبعد دراسة الأديان السابقة التي كانت موجودة في جزيرة العرب، قام ببلورة دينه الجديد من البقايا المشوّهة والمهمشة للعقائد اليهودية والمسيحية. وذهب بيرتون إلى أن الرسول (ﷺ) كان مطلعاً على التلمود والإنجيل، وبأنه كان يأنس بصداقة عدد من اليهود والمسيحيين من الذين «أقنعوا الرسول المكي بأن المسيحية كانت بحاجة ماسة إلى الإصلاح، كما كانت عليه حال اليهودية»[٢٣]. وقد قبعت هذه التكهنات خلف إطلاق بيرتون العنان لمشاعر العداء لليهودية. فعلى سبيل تبرير «الإصلاح» الذي أطلقه محمد (ﷺ)، يعمد بيرتون إلى السخرية من قصة الخليقة اليهودية في سياق نقده لتفكير اليهود الانعزالي العنصري الذي يخص أتباع الأديان الأخرى بنظرة دونية: «ليس هناك كتاب يفوق «العهد

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦٩-١٧٠.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٦ و١٦٤.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

القديم» في لاأخلاقيته، ذلك أن إله هذا الكتاب هو إله عبري عتيق من أسوأ الآلهة: إله يسمح بالخطيئة ويتسامح معها، بل يأمر بكل خطيئة تحذّر منها الوصايا العشر للأب اليهودي، بوصفه أباً؛ إنه كتاب يأمر إبراهيم بقتل ابنه، ويسمح ليعقوب باستغفال أخيه، ويسمح لموسى بذبح إنسان مصري، كما يسمح لليهود بنهب وتحطيم شعب كامل»(٢٤).

لا يقل هجوم بيرتون على المسيحية ضراوة عن هجومه على اليهودية، حيث ينتقد عقيدة الثالوث المقدس المبالغ بها، إضافة إلى سخريته من عقائد مسيحية أخرى كـ«عبادة القديسين» و«الخطيئة الأولى» وتلك العقيدة التي يسميها عقيدة «التوعد والرشوة»، ويقصد بها فكرة العقاب والثواب(٢٥) ذاهباً إلى أنه «حتى الكتاب الإكليريكيين يقدمون أكثر الصور سوداوية للكنيسة المسيحية ما بين القرنين الرابع والسابع»(٢٦). لذا يبرز تقديمه الإسلام ضرورة تاريخية؛ فهو دين إصلاحي مقبول لديه على سبيل الحلول محل مسيحية ويهودية متردیتين كانتا بأمس الحاجة إلى التصحيح أو الاستبدال.

وفق هذا الخط التفكيري الفردي، يبدو الرسول الكريم (ﷺ) لبيرتون رجلاً انتقائياً كان قد استل فقط العقائد والممارسات اليهودية والمسيحية المناسبة، متجاوزاً تلك المعتقدات والخرافات التي لا تتواءم ورؤيته لمجتمع مستقبلي رشيد. على سبيل المثال، يورد بيرتون عقائد «الخطيئة الأولى» و«سقوط الإنسان» من جنة عدن (التي تؤكد عليها المسيحية على نحو مفرط أكثر من غيرها من الأديان) بوصفهما عقيدتين كئيبتين وسوداويتين جعلتا النبي محمد (ﷺ) «يتجاوزهما» من خلال الإقلال من أهميتها وعدم اعتمادهما كمولدات أساسية للحياة الدينية، برغم قبوله بهما(٢٧). وبديلاً عن ذلك، شجع النبي محمد (ﷺ) «أتباعه على التشبث بالعظمة والفضيلة من خلال حث سجاياهم الأكثر نبلاً على حساب تلك السيئة، مبصراً إياهم بإمكانية بلوغ الإنسان المثالية حتى في هذه الدنيا»(٢٨). ومرة أخرى، يوظف بيرتون الإسلام سلاحاً لمهاجمة انحراف اليهودية والمسيحية، مؤشراً ممارسة «الختان والوضوء» نماذجَ لانتخاب الإسلام الممارسات الصحية بدلاً عن التمسك بالممارسات الدخيلة على

---

(٢٤) Ibid., pp. 162-163, n. 3.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

الممارسات الأوروبية التي لا تشجع على النظافة الفردية: «لقد كان هذان العُرفان [الختان والوضوء] يمارسان طوال حياة مؤسس المسيحية، بيد أن أتباعه الذين لم يحظوا برؤيته ألغوا هذين العُرفين لأسباب سياسية ودعائية، لا ريب. وفي تجاوز هؤلاء لحقيقة أن النظافة تأتي بعد الألوهية في أهميتها، فإنهم فتحوا الطريق سالكة لظهور قديسين من أمثال «سايمون ستلايلاتس»، و«صبا»اللذين جعلا من القذارة لازمة من لوازم الورع ودليلاً عليه. فحتى هذه اللحظة يمنع القساوسة الإيطاليون الفتيات الإنكليزيات من الاستخدام المتكرر للحمام، إذ يعدون هذا من علامات الترف»(٢٩).

ويستطرد بيرتون متنقلاً من نقد بعض الممارسات المسيحية نحو نقده لممارسات اليهود، مبرراً قدرات محمد (ﷺ) على انتخاب ما يناسب قومه وبيئته العربية: «كان محمد أكثر استجابة لقبول الدرس الأخلاقي الذي احتوته موعظة الجبل بسرعة أعظم من اليهود... فقد فعل شيئاً للقضاء على معاقرة الخمرة التي تؤدي في الشرق إلى إساءة استعمالها، كما أنه شجب ألعاب القمار متيقناً من أن الأقوام الانفعالية التي تعيش في المناخات شبه المدارية لا يمكن أن تمارس مثل هذه الألعاب بروية وصبر وعدالة. لقد عمد محمد إلى تخصيص أموال خيرية محددة تدفع من قبل كل مؤمن، فهو أول رجل يؤسس ضريبة لصالح الفقراء (الزكة) ناجحاً بهذا في تجنب فضيحة وعار التسول... هذه وغيرها من الإجراءات المهمة جعلت حياة الإنسان المسلم المثالي حياة تتصف بالنظافة مادياً، إضافة إلى اتصافها بالتوازن والاعتدال»(٣٠).

لقد كمنت علمانية ودنيوية بيرتون وراء إزالة الهالة القدسية المحيطة بشخصية الرسول الكريم (ﷺ) دافعة هذا الكاتب إلى التركيز على سجاياه الفردية: فقد عد بيرتون محمداً (ﷺ) «العقل المهيمن على العصر»، مانحاً طريقة تفكيره العلمانية والمعتمدة على العقلانية حرية الادعاء بأن عملية تحريم الخمر والمقامرة إنما اعتمدت على اعتبارات بيئية ومناخية. ولكن على الرغم من اختلالات هذا المدخل اللاديني، فإنه يبرز أمامنا مدخلاً أكثر عدالة من المداخل العدائية المتعامية التي طبعت كتابات المتدينين ممن سبقوا بيرتون من أمثال أوكلي الذي نالت كتاباته توصيف «المخادعة والمزوقة»، بحسب رأي بيرتون(٣١).

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣١) Ibid., p. 177, n. 2.

وتبقى الحقيقة الأساس الماثلة للمرء متجسدة في أن بيرتون لم يتمكن من استيعاب الأبعاد الروحية والقدسية الكاملة لشخصية الرسول الكريم (ﷺ)، حيث يتبلور تأكيده على أن الرسول الكريم (ﷺ) لم يكن سوى رجل عبقري «كثير القراءة» متجاوزاً الحقيقة الشائعة بأنه كان نبياً أمّياً. وهكذا يسمح بيرتون لنفسه بالإعلان أنه: «فقط أتباعه الأكثر جهلاً كانوا يظنون أنه كان غير قادر على القراءة والكتابة، ذلك أن آخر كلماته الموثوقة من قبل جميع الفرق كانت، أعطني دواةً وقلماً»(٣٢). ويضيف بيرتون متسائلاً عن سبب طلب الرسول الكريم (ﷺ) أدوات الكتابة وهو على فراش الموت إن لم يكن قادراً على الكتابة.

لا يتفق رأي بيرتون حول الهجرة إلى المدينة (بوصفها تمثل انتقالة جذرية في سياسات الرسول) مع آراء آخرين من أمثال مجايله إرفنغ، وتوينبي (Toynbee) من بعده، هؤلاء الذين عدوا الهجرة نقطة افتراق تجسد تخلي الإسلام (حسب اعتقادهم) عن التبشير بالإقناع لصالح اعتماد القوة، ذلك أن بيرتون يعد مثل هذا الرأي «لامعقولاً ولاعادلاً»(٣٣). يقول هذا المستشرق إن هذه الآراء لا تشكل سوى «وصمات» ألصقت بـ «حياة مجيدة وممتلئة حماسة، حياة لم تقبل إلاّ بنهاية مثالية»(٣٤)، كناية عن حياة الرسول الكريم محمد (ﷺ).

لا ريب في أن تقديم بيرتون شخصية الرسول (ﷺ) كرجل دولة عبقري، عازلاً قيمته الروحية المقدسة، لم يكن مصمماً للانتقاص من الشخصية التاريخية، ذلك أن هدفه الجوهري كان يتجسد في تبرير الهجوم على الكنائس المسيحية التي كانت موجودة قبل ظهور الإسلام. لقد أكد بيرتون أن تلك الكنائس كانت ضحية للخرافات بدرجة أنها ظهرت بحاجة ماسة إلى الإصلاح. وعلى سبيل تحقيق أهدافه المضادة للمسيحية، حاول بيرتون تمرير الرأي القائل بأن مسيحية القرن التاسع عشر المعاصر تبدو بحاجة إلى إصلاح مماثل يتتبع خطى الإصلاح الذي حدث في جزيرة العرب، بحسب خط بيرتون الفكري. ويتجلى ذلك في عرض بيرتون لعدد من العقائد الإسلامية بوصفها عقائدَ أكثر دقة وأكثر تطابقاً من الناحية العلمية مع مكتشفات وخلاصات العصر الحديث.

ولغرض التندر بنظريات بعض رجال الكنيسة المعاصرين، يعمد بيرتون إلى السخرية من نظرية أحدهم التي تفيد بأن الله قد خلق الإنسان الأول عام ٤٠٠٠

---

(٣٢) Ibid., p. 191, n.1.

(٣٣) Ibid., p. 176, n. 2.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

قبل المسيح[٣٥]، مقارناً بين هذه النظرية الضعيفة والعقائد الإسلامية حول الخليقة على النحو الذي يفضي إلى القول بأن عقائد الإسلام أكثر تطابقاً مع مكتشفات القرن التاسع عشر العلمية. لهذا السبب، يقول بيرتون إن «الإسلام قد تجنب» وعلى نحو مباشر، ذلك الافتراض المرفوض الذي تمسك به العبرانيون والمسيحيون[٣٦]، ذلك أن «الأجناس والسلالات التي سبقت آدم والتي أشار إليها المسلمون تزيح عن طريقنا عقبة هائلة، لأنها تتوافق مع آراء اليوم الأنثروبولوجية»[٣٧].

ويتناغم تقدير بيرتون العالي لرؤى الإسلام للعالم وللخليقة مع إعجاب مكافئ بالقوم الذين بشرهم محمد (ﷺ) برسالته، ذلك أن الإنسان العربي الذي يعشق «الحب والحرب والخيول»[٣٨] لا يمكن إلاّ أن يكون «مرآة للفروسية»[٣٩]. لذا لا يمكن للباحث في إعجاب بيرتون بالعرب أن يتخطى، دون ملاحظة، واحدة من القطع النثرية المشحونة بالدلالات التي تصف الحياة العربية: «لأنها قصيرة كان هدف الحياة العربية هو أن (تكون) أن تكون حراً، أن تكون شجاعاً، أن تكون حكيماً؛ بينما كانت جهود الشعوب الأخرى، ولم تزل، تنصب في أن (يمتلكوا) ـ أن يمتلكوا الثروة، أن يمتلكوا المعرفة، أن يمتلكوا اسماً . . . وأخيراً كانت نهاية الإنسان العربي مشرفة كما كانت حياته مثيرة: قليل من البدو أصابهم سوء حظ الموت على فاش من القش»[٤٠].

لا يتحدد تقدير بيرتون العالي للشخصية العربية بوجودها الأولي في الصحراء، بل يتعدى ذلك إلى وجودها الحضري عبر العصر الوسيط[٤١]، حيث التطور الحضاري والتقدم العلمي الذي تحقق في العصر الذهبي لبغداد العباسية[٤٢]. إن الصورة التي يقدمها بيرتون لبغداد آنذاك تركز على المدارس والكليات «المجهزة على نحو ممتاز، والمكتظة بالأساتذة المنتخبين من الأقاليم الممتدة ما بين خراسان والمغرب؛

(٣٥) اعتماداً على الكتاب المقدس وعلى أحوال حياة البطارقة، ذهب رجل دين كبير في القرن التاسع عشر، وهو جيمس أشر (Ussher) إلى أن الله قد خلق الإنسان والكون في سبعة أيام خلال عام ٤٠٠٤ قبل المسيح، انظر: Richard Daniel Altick, *Victorian People and Ideas; a Companion for the Modern Reader of Victorian Literature* (New York: Norton, 1973), pp. 98-99.

(٣٦) Burton, Ibid., p. 161.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٩.

والمكتبات الهائلة التي كانت تستقطب أهل الثقافة من جميع شعوب العالم، لقد كان عصراً ذهبياً بحق»[٤٣] ويستل بيرتون اسماءً لباحثين مسلمين من ذلك العصر الذهبي لتبرير إعجابه ولتجسيد صورة مدهشة للازدهار العلمي والثقافي. وكمثال على ذلك، نلاحظ ما ينقله بيرتون عن واحد من المفكرين المسلمين من ذلك العصر: «عندما دعي الصاحب بن عباد لزيارة واحد من وجوه السامانيين، فإنه اعتذر عن تلبية الدعوة. واحد من أسباب اعتذاره هو احتياجه إلى ٤٠٠ جمل لنقل كتبه فقط»[٤٤] ويستثمر بيرتون هذه الصورة للتقدم الثقافي على سبيل مقارنتها بصورة أوروبا عبر ذات العصر الموصوم بـ «المظلم»، مقتبساً رأي آوسيلي (Ouseley) في تصوير تقدم المسلمين في عصر كانت فيه «غيوم الجهل والخرافة القائمة تغطي بكثافة أفق أوروبا الفكري على نحو يمنع تسرب أية حزمة من أشعة المعرفة المنبثقة من الشرق، عندما كان كل ما يعد من الأدب الرفيع صنفاً من صنوف **الدراسات العربية**»[٤٥].

إن تفضيل بيرتون للإسلام على ما سبقه من الأديان لا يعني قط بأنه تفضيل مطلق، فكما فعل المفكرون العقليون الذين كانوا يتمردون على جميع الأديان، من أمثال فولتير (Voltaire) وغيبون، أراد بيرتون أن يضع الإسلام في معسكر واحد مع تلك الأديان من أجل مهاجمتها جميعاً. لهذا تجده لا يعد الإسلام ديناً مثالياً بسبب عدم خلوه من «الاختلالات» التي شابت اليهودية والمسيحية قبله. إن عقائدَ من نوع «الثواب والعقاب» و«أصل الخليقة» و«قصة آدم»، بحسب رأيه، إنما هي «أخطاء» يشارك بها الإسلام تلك الأديان. وإذ يغض بيرتون النظر عن الأبعاد الروحية للإسلام، فإنه يكتفي باعتبار هذا الدين «إصلاحاً» تاريخياً لم يفلح في أن يفلت من شوائب «مدرسة الجليل»[٤٦]، كما يسمي بيرتون الأديان السماوية التي ظهرت في فلسطين. ويدعم بيرتون جدله هذا من خلال التمييز الذي يبتكره ما بين «الإسلام البدائي» و«الإسلام في العصر الوسيط» (إبان الخلافة العباسية)، عادّاً الأول ديناً مختلفاً تماماً عن الثاني. وبحسب رأيه، كان الإسلام «البدائي» أو «الأصلي» غير قادر على الاستجابة للمتغيرات وللتطورات الهائلة، ثقافياً واجتماعياً، التي طرأت إبان القرون الوسطى. لهذا يتحدث بيرتون عن «الإسلام في عهد الرشيد وعن انحرافه عن المعتقد الأول مشيراً إلى علاقات هذا الدين بالمسيحية وبالعالم المسيحي»[٤٧].

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٤٤) Ibid., p. 157, n. 2.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

ويأخذ بيرتون ظهور التصوف كبينة تدل على أن الإسلام «الأولي» لم يكن قادراً على إشباع «كامل التعطش الإنساني للإيمان»[٤٨]، ذلك أن التصوف، بحسب رأيه، إنما هو إحياء «للأفلاطونية الكلاسيكية وللرهبنة المسيحية»[٤٩].

ويعمد بيرتون إلى تتبع فكرة «الازدهار ـ الاضمحلال» في بحثه التاريخ الإسلامي، كما فعل كل من واشنطن إرفنغ والكاردينال نيومان من قبل[٥٠]، ذاهباً إلى أن التوسع غير المسبوق لدولة الخلافة المتمركزة في بغداد قد أدى إلى ضم، من بين أشياء أخرى، عناصر ضعفها وبذور انحطاطها واضمحلالها. هذا التوسع قد شمل واحتوى معتقدات وفلسفات قديمة وطارئة، وهي عناصر بقيت متواصلة كالرواسب في دواخل الأقوام المتنوعة التي دخلت الإسلام دون أن تتمكن من إزالة معتقدات وأدران حياتها السابقة. وفي الوقت الذي عد فيه بيرتون التصوف انبعاثاً للأفلاطونية، كانت المعتقدات الغربية الأخرى قد باشرت بالتغلغل في عقائد الإسلام «الأصلي»، إذ عبرت هذه العقائد الطارئة عن نفسها في زحفها على نحو انقسامات وطوائف ومذاهب مختلفة. لقد أخذت المعتقدات الإغريقية والرومانية القديمة، إضافة إلى مكافئاتها من المعتقدات الفارسية والهندية وسواها من المعتقدات الشرقية القديمة، طريقها نحو تفتيت التماسك الإسلامي المبكر، متبلورة على نحو طوائف ومذاهب وأحزاب سياسية متطرفة. وعلى نحو موازٍ لتطور العلاقات بأوروبا، أخذت عناصر الثقافة والسلوك الأجنبية تعبر عن نفسها بقوة في قلب دولة الخلافة. لقد كان تسارع التغيرات وتنوع الاستحالات إبان العصر العباسي بدرجة من الاتساع والتأثير أنه لم يكن بمقدور الإيمان الإسلامي الأصلي والنقي (بحسب رأي بيرتون) أن يضبطه وأن يفرض السيطرة عليه.

وهكذا أدى ظهور وتنامي التشرذم الفرقي إلى الاضمحلال، بينما أدى هذا الاضمحلال إلى الانهيار. وعلى نحو مطابق لرأي نيومان في تاريخ الخلافة العربية الإسلامية، حيث لاحظ بأن الاحتجاج الاجتماعي وتراجع الولاء العام قد عبدا الطريق للعدو الأجنبي لوضع نهاية لهذه الخلافة، ذهب بيرتون إلى أن عملية العصف ببغداد عام ١٢٥٨ على أيدي هولاكو خان وجنده لم تكن سوى اللمسة الأخيرة لصورة مأساوية، صورة دولة عظمى كدولة الخلافة وهي تتهاوى وتلفظ أنفاسها الأخيرة: «على أيام الرشيد، طرأ تغير هائل على البساطة الأولى للإسلام، إنه التغير

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٥٠) انظر الفصلين الثالث والسابع من هذا الكتاب.

الذي تستجيب له جميع المعتقدات والإمبراطوريات والكينونات التاريخية الأخرى. لقد أدى الجوار مع بلاد فارس والتفاعل القوي مع الأمم الإغريقية والرومانية إلى إحداث تحوير واضح المعالم في الإيمان القديم بشكله الخام الأولي: فقد تسربت أنواع الأفكار الميتافيزيقية مترافقة مع تأثيراتها التفتيتية المتوقعة، برجة أن بعض هذه الأفكار راح يهدد مبدأ التوحيد. . . إن الأفلاطونية الجديدة والرهبنة اللتين لم تتركا آثاراً جوهرية في العالم المسيحي وجدتا في الإسلام تربة خصبة. . . وكانت هذه بعضاً من الآثار السلبية التي حملها «الزمن» إلى المؤمن الحقيقي حيث أدت، بعد مرور حوالى ستة أجيال، إلى ظهور الانشطارات المتعددة التي فصلت بين الفرق بمسافات أوسع من تلك المسافات الكائنة بين الارثوذكس والكاثوليك والبروتستانت. ولم يتراجع هذا التشرذم. . . حتى أوقع السيف التتري أنجع العلاجات عليه»(٥١).

لن تخفق أية قراءة متأنية للأفكار التي أطلقها بيرتون عن الإسلام والعرب في إماطة اللثام عن شعور وسواسي بالذات وبالتفرد، وهو شعور أخذ يتبلور في ميل الكاتب إلى تمرير تحليلاته وأفكاره المضادة لمجتمعه ولدين هذا المجتمع من خلال استثمار تراث «الآخر». لقد وظف بيرتون الولع الغربي بـ**ألف ليلة وليلة** في محاولة لإحالة هذا العمل إلى تأسيس وثائقي يمكن من خلاله ضخ أفكار فضفاضة عن الإسلام، ليس من أجل الإساءة إلى هذا الدين على نحو خاص، بل من أجل إحالة المادة العربية ـ الإسلامية إلى نقد ملتوٍ غير مباشر للتقاليد الدينية والاجتماعية الأوروبية بعامة. لقد كان بيرتون يعي جيداً بأنه لا يمكن أن يرقى إلى الأدوار الثقافية والسياسية والاجتماعية التي اضطلع بها عدد لا بأس به من رجال عصره (من أمثال كارلايل وماثيو آرنولد ونيومان) من دون استثمار معرفته المتعمقة باللغة العربية التي خدمت أداة لترجمة عمل فولكلوري كبير أراد أن يخلده، ليس فقط «كترجمة» مجردة، بل كذلك كإناء يمكن أن يختزن صوت المترجم الفردي، المتشبث بالتفرّد.

(٥١) Burton, Ibid., p. 172.

القسم الثالث

أمريكا والشرق العربي ـ الإسلامي: الإرث، التحوّر، الاستحالة

الفصل السادس

بواكير الوعي الأمريكي بالعرب وبالإسلام

«يختلف الأندلسيون كثيراً عن بقية الأوروبيين في سجاياهم على نحو ملموس. ومقارنة ببقية سكان إسبانيا الآخرين الذين شاهدتهم هنا، يبدو هؤلاء أفارقة في تصرفاتهم وعاداتهم. وكنت، كلما اختلطت بهم في بعض بلداتهم الريفية القديمة، غالباً ما أخفق في إقناع نفسي بأن جلاء الأندلسيين من إسبانيا إنما كان جلاءً اسمياً فقط».

ـ واشنطن إرفنغ

«ليس كولومبوس واكتشافه إلا خطوة مبكرة لا تتجاوز الأربعة قرون عمراً، إذ لم نكن قبلاً سوى عراقيل على طريقه نحو الغرب... ولكننا نحقق اليوم حلمه حرفياً، إذ نرفع البيرق الآري لسفنه إلى حيث أراد أن يغرزه: على مرتفعات شرق متيقظ».

ـ إرنست فينولوسا

أمريكا وعبء الاستشراق الأوروبي

ليس من قبيل المبالغة أن يرى دارسو الاستشراق الأمريكي أن أمريكا قد ورثت عن أوروبا كامل أدبياتها (وما رافقها من أفكار ومفاهيم وتصويرات خاطئة) حيال الشرق العربي الإسلامي[(١)]، تراثه وإنسانه وثقافته، تلك الأدبيات التي تراكمت منذ

(١) من أبرز هؤلاء الدارسين المعاصرين، انظر: Carl T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations*, Contributions in American Studies; no. 55 0084 9227 (Westport, CT: Greenwood Press, 1981), pp. xi and 286, and Beongcheon Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient* (Detroit: Wayne State University Press, 1983), pp. 11-20 and 22.

القرون الوسطى وعبر عصور التنافس والصراعات العسكرية (الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية والأندلسية بخاصة) حتى وقت اكتشاف أمريكا وما تلاه من هجرة أوروبية واسعة للاستقرار على أراضي القارة الجديدة.

وتعكس التسمية «إنكلترا الجديدة» (New England) التي أطلقت على الأقاليم الساحلية الشمالية الشرقية التي شهدت الاستقرار في القارة الأمريكية الجديدة طبيعة التركيبة الإثنية والثقافية الغالبة على المهاجرين الأوائل. وإذا كانت هذه المجاميع البشرية الوافدة إلى هذه الأصقاع الشاسعة بدون هوية ثقافية قومية موحدة تخصها، فإنها عمدت في بداية الأمر إلى «استعارة» الذاكرة الثقافية والإرث الحضاري للأقطار التي جاء المهاجرون منها، وبخاصة قبيل انفلات أمريكا من السيطرة الاستعمارية البريطانية (عام ١٧٦٣). وإذا كانت التواريخ التي خطها همفري بريدو وسايمون أوكلي وجورج سيل حول العرب والإسلام[٢] قد خدمت تاريخياً كحلقة وصل بين تراث القرون الوسطى الملبد بالغيوم من ناحية أولى، وكتابات الاستشراق الجديد الأكثر انتظاماً، قبيل وأبان عصر الثورة الصناعية من الناحية الثانية، فإنها وظفت مشرباً وخزيناً أولياً للكتّاب والمستشرقين الأمريكيين الأوائل، ناقلة إليهم، من بين عناصر كثيرة، أغلب الأخطاء والانطباعات المشوبة بالضغائن والتوجس التي توارثها الفكر الأوروبي منذ العصر الوسيط[٣] لهذه الأسباب لا يمكن قط الادعاء بأن الاستشراق الأمريكي قد بدأ بداية جديدة مستوحاة من التجربة المباشرة، نابذاً الترسبات النفسية والعاطفية التي جرفها إليه الفكر والثقافة الشائعة في أوروبا عن العرب والإسلام.

إن أول تاريخ أمريكي مهم حول الإسلام ظهر عام ١٨٣٠ بعنوان **حياة محمد**. وقد خطّه رجل دين أمريكي اسمه جورج بوش (Bush) وهو مؤرخ «كان يتبع خطى كاتب السيرة [الأوروبي] همفري بريدو»[٤]. ومن ناحية ثانية، ردد أوائل الكتّاب الأمريكان أفكار نظرائهم الأوروبيين وآراءهم حول العرب، حياتهم ودينهم، عاكسين أنماطاً فكرية وذوقية كانت شائعة في أوروبا على جمهور القرّاء الأمريكيين.

---

(٢) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) لفكرة أكثر تفصيلاً عن طرائق تناول العرب والإسلام في العصر الوسيط، انظر: R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), and Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, edited by and with an introduction by S. B. Bushrui and Anahid Melikian; Foreword by Omar A. Farrukh, 2nd ed. (Delmar, NY: Caravan Books, 1977), pp. 1-19.

(٤) Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1961), p. 166.

أما مسألة الارتكان إلى **ألف ليلة وليلة** كوثيقة تاريخية واجتماعية تعبر عن الحياة العربية، فقد وجدت تعبيرها المبكر في أمريكا عندما ألف فرانكلن أول «حكاية عربية» في وقت كانت فيه كتابة مثل هذه الحكايات المستوحاة من هذا العمل الفولكلوري الشرقي ذائعة في أوروبا عصر التنوير[٥] وما بعده. حتى كتاب واشنطن إرفنغ (الذي يعد أباً للأدب الأمريكي) المعنون بـ **الحمراء** فهو من نتاجات الاهتمام الكبير بـ **ألف ليلة وليلة**، وهو الاهتمام الذي طبع كتابات عدد مهم من المفكرين والنقاد والشعراء البريطانيين والأوروبيين على الجهة الشرقية من المحيط الأطلسي عبر القرن التاسع عشر[٦].

الأدبيات المتاحة: العقل الأمريكي بين المطبوع والتجربة المباشرة

في دراستها الرائدة لاهتمام الكاتب والشاعر الأمريكي هيرمان ملفل تمكّنت الكاتبة دوروثي فنكلشتاين من أن تقدم صورة دقيقة المعالم عن التواريخ والمؤلفات المتصلة بالعرب وحضارتهم التي كانت متاحة في عدد من المكتبات الأمريكية أثناء مرحلة حياة ملفل (١٨١٩ - ١٨٩١). فإضافة إلى توفر نسخ من **ألف ليلة وليلة** كانت هناك ثمة ترجمات للقرآن الكريم. كما أن القارئ الأمريكي المثقف قد توفر على مؤلفات مهمة بقدر تعلق الأمر بالعرب وحضارتهم مثل **المعجم التاريخي** لبايل (Bayel) و**تاريخ الجزائر** لمورغان (Morgan) و**تاريخ العرب** لأوكلي (الذي مرّ ذكره)، فضلاً على **تاريخ الحملات الصليبية** لتشارلس مل (Mill) و**التاريخ الكوني** لمؤلف مجهول[٧]. ومع هذا ينبغي ألا تغيب عن بالنا تواريخ عامة شاملة تناولت الماضي العربي الإسلامي بضمن سياق كوني، منها كتاب غيبون **انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية** الذي تناول الفصل الخامس عشر منه شخصية الرسول الكريم (ﷺ) وأحوال العرب قبل ظهور الإسلام وبعده[٨].

ومن ناحية أخرى، كانت كتابات كبار المستشرقين الأوروبيين ترد إلى أمريكا

---

(٥) Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient*, p. 21.

(٦) حول الاهتمام الأوروبي بـ **ألف ليلة وليلة** إبان القرن التاسع عشر، انظر: Muhsin Jassim Ali, *Scheherazade in England: A Study of Nineteenth-Century English Criticism of the Arabian Nights* (Washington, DC: Three Continents Press, 1981).

أما حول شيوع هذا الاهتمام في الثقافة الأمريكية آنذاك، انظر: Muhammed A. Al-Da'mi: «Some Aspects of the Arabian Nights' Impact on Nineteenth - Century American Culture,» *Al-Ma'thurat Al-Sha'biyyah* (Doha), no. 31 (July 1993), pp. 7-19, and «The Arabian Nights in England and America,» *Asian Culture Quarterly*, vol. 28, no. 4 (Winter 2000), pp. 27-45.

(٧) Finkelstein, *Melville's Orienda*, pp. 25, 43 and 166.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

تباعاً حال طباعتها، حيث وجدت كتب دي ساسي (De Sacy) وهامر ـ برغستال (Hammer Purgstall) طريقها إلى أيدي القارئ الأمريكي في وقت مبكر من القرن التاسع عشر[٩].

وإذا كانت المؤلفات التي مرّ ذكرها قد ساعدت في إشاعة جو من الاهتمام وحب الاطلاع بين الجمهور الأمريكي من خلال الاتصال غير المباشر وعبر الصفحة المطبوعة، فإن ازدهار وتوسع حركة التنقيبات الأثرية في أودية الرافدين والنيل وفي فلسطين وغيرها من بقاع البلدان العربية قد أجّجت الرغبة في ارتياد المشرق العربي بحثاً عن الكنوز الأثرية وتقصياً لقصص الأديان والحضارات الدفينة في هذه البقاع العتيقة العابقة برائحة التاريخ. وكان كتاب المنقب الآثاري أوستن ليارد (Layard) الموسوم بـ **نينوى وبقاياها**[١٠] واحداً من أكثر المؤلفات تأثيراً في هذا المجال في أوروبا وأمريكا على حد سواء.

لم يكن هذا الكتاب مجرد تقرير علمي عن تفاصيل تنقيبات المؤلف في هذه الأصقاع المحيطة بمدينة الموصل، بل كان كذلك سبباً مباشراً ليقظة استشراقية واسعة في الثقافة الأمريكية، يقظة كانت ترنو إلى استكشاف وارتياد ذلك الإقليم المترامي القديم الذي تقص كل زاوية منه جزءاً من قصة الإنسان الأولى، فضلاً عن كونه مسرحاً لأحداث العهدين القديم والجديد. كان المشرق العربي، على رأي الباحثة فنكلشتاين، هو «أور تاريخ العالم، البقعة الأصلية لنافذة الإنسان نحو الغامض»[١١]. وسوية مع المواد والمكتشفات البابلية والفرعونية، الكنعانية والفينيقية، التي راحت أنباؤها تنهمر على جمهور القراء الأمريكيين، تزايدت الرغبة بـ «الحج» إلى ما يسمى بإقليم «الجغرافيا المقدسة»، بحثاً عن حل للإشكالية التاريخية لظهور المسيحية، وعودة «نوستالجية» إلى الينابيع الأصلية للأديان المنزلة الثلاثة.

وهكذا جاءت كتابات «الحجيج» من المرتحلين، من أمثال واشنطن إرفنغ وهرمان ملفل ومارك توين من بين آخرين، جزءاً من جهد لتعريف الجمهور الأمريكي بهذا الإقليم من خلال التجربة المباشرة على أيدي المرتحلين بديلاً عن التجربة غير المباشرة التي كانت تصل إليهم «معادة الاستيراد» عبر أوروبا.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١٠) انظر عنوان الكتاب كاملاً: نينوى وبقاياها، مع تقرير عن زيارة إلى النصارى الكلدان في كردستان وإلى اليزيديين وعبدة الشيطان، وبحث سلوك وفنون الآشوريين القدماء.

(١١) Finkelstein, Ibid., p. 211.

ولكن إلى جانب رجال القلم والآثاريين ورجال الدين التبشيريين (الذين سيأتي ذكرهم)، كان هناك السفراء والتجار وحتى الجند، ذلك أن الدوافع الروحية والمعرفية والرغبة بالعودة إلى دفء الأراضي المقدسة لم تشكل كامل صورة بواكير الوعي الأمريكي بالعرب وبأرضهم. لقد سبقت السفن التجارية، ومن ثم العسكرية، الأمريكية هؤلاء المرتحلين إلى السواحل العربية حيث جرت أحداث ما يسمى بـ «حروب الساحل البربري» (شمال أفريقيا، ١٧٨٥ ـ ١٨١٥) التي تركت آثاراً نفسية واعتبارية عميقة في الذهنيتين الرسمية والشعبية في أمريكا وقتذاك. فبذريعة تعرض «القراصنة»، كما يسمونهم، للسفن التجارية الأمريكية عبر سواحل شمال أفريقيا، اضطر الكونغرس إلى تأليف لجنة مهمتها التفاوض مع الحكام المحليين للمناطق الساحلية من شمال أفريقيا للتوصل إلى اتفاقيات، تدفع الولايات المتحدة بموجبها مبالغ من المال لهم مقابل تعهد الحكام المحليين بحماية السفن الأمريكية من غارات القراصنة. ولكن، لأن الأمر لم يكن مجرد «قرصنة»، كما كان يخيل للإدارة الأمريكية حينذاك، فشلت هذه اللجنة في عقد اتفاقات مع بعض الحكام المحليين، في الوقت الذي نجحت فيه مع بعضهم الآخر[١٢].

ونظراً إلى هذا الإخفاق في كسب ود حكام الجزائر وليبيا بخاصة، عمدت الحكومة الأمريكية إلى تأسيس وإطلاق قوة بحرية خاصة من ست سفن (لم يزل الأسطول الأمريكي في البحر المتوسط يسمى بـ «الأسطول السادس» نسبة للسفن الست[١٣] لحماية الأنشطة البحرية الأمريكية في هذه المناطق. وقد حدثت مناوشات عسكرية قرب السواحل الليبية بين هذه السفن والملاحين المحليين: وتعد هذه الاحتكاكات أول حرب تخوضها الولايات المتحدة الأمريكية في تاريخها خارج حدودها الإقليمية عام ١٨٠١. وعلى الرغم من فشل هذا الأسطول الصغير في تأمين السيطرة على الشريط الساحلي الليبي، بقيت هذه المغامرة العسكرية الأولى راسخة في الذاكرة الأمريكية، إذ يستذكرها جنود البحرية الأمريكية صباح كل يوم وهم يرددون النشيد القومي الخاص بقواتهم[١٤]. ولكن علينا هنا أن نتريث خشية سوء الفهم، ذلك أن هذه الاحتكاكات المحدودة لم تكن قط من ذات النوع الذي جسدته

---

(١٢) انظر التقديم في: السيد عوض عثمان، **العلاقات الليبية ـ الأمريكية، ١٩٤٠ ـ ١٩٩٢** (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ١٩٩٤)، ص ٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥.

المداخلات العسكرية الأوروبية (الفرنسية والبريطانية والبرتغالية مثلاً) في تلك الحقبة وما سبقها. بينما كانت الأساطيل الأوروبية تسعى إلى بناء إمبراطوريات من خلال عملية الضم أو إلى ضمان طرق التجارة الرئيسية مع الشرق الأقصى من خلال تأسيس قواعد حماية ثابتة في المضايق العربية، لم تكن أمريكا آنذاك تفكر بتأسيس إمبراطورية على الطريقة الأوروبية، بقدر ما كانت ترنو إلى استكشاف الشرق العربي واستشراف آفاق تأسيس أواصر اقتصادية وتجارية مع أقاليم البحر المتوسط والمناطق المتاخمة له.

الماضي العربي جزءاً من الأسطورة الأمريكية

لقد ساعد غياب التطلعات لبناء إمبراطورية أمريكية وقتذاك، إلى حد كبير، على تبلور استشراق أمريكي تخيلي يختلف عن الاستشراق الأوروبي ويتباين مع توظيفاته في المؤسسات التجارية والإدارية. لقد برز الاستشراق الأمريكي تأملياً كما عبّر عنه الكتّاب الخياليون والمفكرون والشعراء في بداية الأمر. وإذا ما انطلق المرتحلون الأمريكيون الأوائل من أمريكا «بيوريتانية» شديدة التدين إلى الأراضي العربية المقدسة بحثاً عن شيء من التيقن الروحي وحباً بتأمل ما يسمونه بالعالم القديم، فإن بعضهم الآخر، وهم من الكتّاب والمفكرين الأحرار، حاول إيجاد مكان لهذا العالم العربي القديم في بناء الأسطورة الأمريكية الأولى في تاريخ الثقافة الأمريكية، وهي أسطورة كولومبوس: «الرجل الأمريكي الأول». لقد انطلق كولومبوس إلى القارة الجديدة من شبه جزيرة ايبيريا، نصف الأوروبية ونصف العربية، بهدف ولوج الشرق (الهند) عبر طريق جديدة لم يسبق لأحد أن مخرها، المحيط الأطلسي (بحر الظلمات، كما كان يسمى). ولكن بدلاً من الوصول إلى الهند، حط كولومبوس بقدمه لأول مرة في تاريخ البشرية على تراب «العالم الجديد». وبكلمات أخرى، بدت «الأندلس»، وهي نقطة التقاء الشرق القديم (العرب، الإسلام، الساميون) بالغرب القديم (أوروبا، المسيحية، الآريون) وكأنها بلورة لتزاوج نصفي العالم القديم (الشرق/ آسيا/ أفريقيا، مع الغرب/ أوروبا) على طريق ولادة «العالم الجديد» (أمريكا).

هذه هي الأسطورة التي هيمنت على العقل الأمريكي مذّاك. وقد استهوت (على نحو خاص) واحداً من أوائل الأدباء الأمريكيين، واشنطن إرفنغ، عند زيارته الطويلة للأندلس. لقد وقف إرفنغ متأملاً الجسر الإسباني القديم المسمى «بينوس»: شهد هذا الجسر معارك دامية بين القوات الأندلسية المسلمة والقوات الإسبانية المسيحية إبان حروب إجلاء العرب من شبه جزيرة إيبيريا؛ كما أن هذا الجسر كان هو

«البقعة التي شهدت استيقاف كولومبوس واستدعاءه من قبل رسول الملكة إيزابيلا، إذ كان مكتشف أمريكا يوشك على مغادرة إسبانيا يائساً ليحمل مشروع رحلته إلى البلاط الفرنسي»[١٥]. لم يستهوِ هذا الجسر العتيق إرفنغ لقيمته المعمارية المتمثلة بترتيب الحجر والخشب في عمارته، بل كان يستهويه لقيمته الرمزية الاعتبارية التي تتجلى في أنه الجسر الذي واشج الماضي الشرقي (الأندلس) بالماضي الغربي (أوروبا) من ناحية أولى، أما من الناحية الثانية، فهو الجسر الذي ربط الماضي (العالم القديم) بالحاضر (أمريكا) مجسداً للمشاهد المرهف الحس ثالوثاً محكماً عميق الدلالات: العالم القديم ـ كولومبوس ـ العالم الجديد[١٦].

لم تكن هذه الرؤية الرمزية الخيالية في تزاوج العالمين القديمين على طريق ولادة العالم الجديد رؤية نادرة في الثقافة الأمريكية والغربية بعامة، كما لاحظنا ذلك في موضع سابق. لقد دأب الذهن الاستشراقي الغربي على التعبير عن فكرة الغرب (ممثلاً لقوة الفحولة ـ العسكرية ـ العلمية) وهو يخترق الشرق (ممثلاً لاستكانة الأنوثة المخبوءة تحت خمار «الحريم») في العديد من كتابات عصر التوسع الاستعماري[١٧]. وقد تجسدت عملية «تأنيث» الشرق العربي ـ الإسلامي في الثقافة الأمريكية تأسيساً على أفكار «الخصوبة» و«الدفء» والقدرة على منح الحياة «الولادة» التي غالباً ما أوحت بالشرق. كما أشرنا لذلك في فصل سابق.

بـــرلمان الأديـــان

لم يؤدِ الشعور الوسواسي الأمريكي بأنهم يمثلون ولادة عنصر جديد على أرض قارة بكر إلى الإحساس بالتفوق والاختلاف عن غيرهم من سكان العالم القديم فحسب، بل أدى هذا الشعور كذلك إلى موقف علوي جديد تجاه حضارات العالم القديم، إذ خامرهم إحساس قوي بأنهم الورثة الشرعيون لإرث العالم القديم من شرقه إلى غربه. قد لا يكون هذا الإحساس واعياً أو متبلوراً على نحو معلن، ولكن تواصل جدل «تزاوج» الشرق والغرب لولادة أمريكا يؤول بالمتتبع إلى مثل هذه الخلاصة المبطونة في طبيعة التناول الأمريكي الفوقي لـ «تركة» قارات العالم القديم: أوروبا، آسيا، أفريقيا. لم أجد في الأدبيات الأمريكية بينّة على هذا الموقف الدوني

---

(١٥) Washington Irving, *The Alhambra* (New York: Continental Press, [n. d.]), p. 31.

(١٦) محمد عبد الحسين الدعمي، «في جذور الاستشراق الأمريكي: «أيتها الأندلس، أرى فيك أمريكا» نظرية إرفنغ في الوجود العربي بأسبانيا،» شؤون اجتماعية، السنة ١١، العدد ٤٤ (شتاء ١٩٩٤)، ص ٩٩.

(١٧) حول الميل الغربي لتأنيث الشرق، انظر: Muhammed A. Al-Da'mi, «The Harem in the Colonizer's Eye,» *Middle East Quarterly*, vol. 3, no. 11 (1996), pp. 32-40.

والانتقائي تجاه موروثات العالم القديم أقوى من «برلمان العالم للأديان» الذي أقيم في شيكاغو على هامش «المعرض الدولي» التجاري عام ١٨٨٣[١٨]. لقد تم «عرض» أديان العالم القديم أمام «المشاهد» الأمريكي بذات الطريقة التي تمت بها عملية «عرض» البضائع التجارية أمام المتبضع الأمريكي. تتلخص فكرة هذا البرلمان في استقدام رجال دين بارزين من كافة أنحاء العالم، يمثل كل واحد منهم ديناً معيناً لغرض استعراض عقائدهم الروحية من خلال حوارات ومجادلات تجري في ما بينهم أمام الجمهور الأمريكي الذي تنتهي إليه عملية التقييم والتفضيل! ولكن مرة ثانية، بدا الإسلام عصياً على الإستجابة «لمهرجان» العقائد الروحية في شيكاغو، ذلك أن السلطان العثماني آنذاك رفض المشاركة بإرسال رجل دين لتمثيل الإسلام في مثل هذه المناسبة التي عدها غير لائقة بدينه الحنيف. وهكذا اضطر الجمهور الأمريكي إلى التعرف على عقائد الإسلام على نحو غير مباشر من خلال رجل أمريكي سبق أن اعتنق الإسلام، اسمه الكسندر رسل ويب (Webb) (أطلق عليه اسم محمد ويب في ما بعد)[١٩].

الاستشراق الأمريكي رسمياً

لا ريب في أن هذا النوع من التفكير وهذه الطريقة في التناول لا يعكسان عدم الاكتراث واللامبالاة بقدر ما يعكسان موقفاً أمريكياً مشحوناً بالخيلاء ينطوي على رؤية دونية تجاه العالم القديم، أقوامه وأديانه. لهذا لم يكن تكهن الأستاذ كارل جاكسون (Jackson) القائل بأن الاهتمام الأمريكي بالشرق لم يكن مجرد ظاهرة عابرة، لا معنى لها في التاريخ الفكري الأمريكي[٢٠]. وزيادة على ذلك، علينا أن نلاحظ تفجر الاهتمام الفكري الأمريكي بالشرق بعامة وبالشرق العربي بخاصة إبان القرن التاسع عشر، إذ شهدت هذه المرحلة بدايات الاستشراق الرسمي الأمريكي من خلال تأسيس «الجمعية الشرقية الأمريكية» عام ١٨٤٢[٢١]. إن مجرد التفكير بتأسيس «جمعية» متخصصة تعتني بأنشطة المهتمين بالشرق وتشرف عليها وتنظمها يعكس تزايد أعداد المستشرقين وتعاظم الحاجة إلى تحرير الاهتمام بالشرق من كينونته غير المحترفة السابقة (المتمثلة بتأملات وأفكار ورومانسيات الكتّاب الخياليين والشعراء

---

(١٨) Jackson, *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations,* pp. 243-258.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٢٠) Ibid., pp. ix and xi.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

الذين بدا اهتمامهم بالشرق العربي الإسلامي فردياً عابثاً وتأملياً لاجدياً) إلى برنامج منظم لا تنقصه العلمية. فالجمعية، نصاً ثقافياً، إنما هي إعلان ينطوي على أن الشرق هو حقل علمي يستدعي الدراسة المنظمة والاستقصاء العلمي الموثق.

ولكن هذه الجمعية لم تكن حكراً على العلماء فقط. فعلى الرغم من انتماء أكاديميين محترفين إليها من أمثال كورنيلس فيلتون (Felton) (جامعة هارفرد) والأستاذ إدوارد سالزبري (Salisbury) (جامعة ييل)، يلاحظ المرء أن التركيبة الطاغية على عضوية الجمعية كانت من حصة رجال الدين التبشيريين[٢٢]. وهذه الظاهرة تدل على أن الاهتمام الأمريكي بالشرق العربي الإسلامي في بواكيره كان خالياً من التطلعات الاستحواذية الاستعمارية لأنه سقط في سلة الاندفاع الديني للتبشير. وما يعزز ما نذهب إليه هنا هو ظهور البعثات التبشيرية الإنجيلية الأمريكية في وقت مبكر في بعض المدن الكبرى في الوطن العربي: بيروت والموصل والإسكندرية وغيرها. وكانت المدارس التي أسسها التبشيريون والتي تطورت، في ما بعد، إلى جامعات أمريكية هي واجهات لهذا النوع من الأنشطة الدينية. لهذه الأسباب، لم يغادر جاكسون الحقيقة الموضوعية عندما قال بأن «الكنيسة، وليس الجامعة، هي التي كانت القوة المهيمنة على البحث الاستشراقي الأمريكي»[٢٣].

ولا ريب في أن قسم الدراسات السامية (Semitic) في هذه الجمعية كان هو المعول عليه في تطوير ورعاية الدراسات الخاصة بالإقليم العربي. وإذا كانت أدبيات الاستشراق الأمريكية الأولى قد عدت سالزبري أباً للبحث الاستشراقي الأمريكي، فإنه ليس من المبالغة القول بأن وتني (Whitney) هو المؤسس الحقيقي الذي قام بتفعيل حركة الاستشراق الأمريكي العلمي والمنتظم مؤسساتياً، لأنه هو المسؤول عن إطلاق هذا الاتجاه الأكاديمي الجاد الذي مهد الطريق للاستشراق الأمريكي الأكثر نضوجاً في القرن العشرين.

ولا بد لنا هنا من الارتجاع إلى محمد ويب الذي سبق ذكره في الدفاع عن الإسلام في برلمان الأديان، إذ اضطلع هذا المسلم الأمريكي «الأول» بتأسيس مركز إسلامي في نيويورك، متيحاً واحدة من أوائل فضاءات الكتابة والبحث العلمي حول العرب والإسلام، وهي مجلة **العالم الإسلامي**[٢٤] التي لا يمكن إغفال دورها المبكر في تشكيل وتطوير صورة العربي أو المسلم في الثقافة الأمريكية.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

القــرن العشــرون: أمريكا والعــرب

إن أية مراجعة للأدبيات الحديثة حول الاهتمام الأمريكي بالعرب وبالإسلام لن تخفق في ملاحظة تركيز نقاد الاستشراق بعامة (ومنهم الأستاذ الراحل إدوارد سعيد) على النصف الأول من القرن العشرين، وكأن الوعي الأمريكي بالعرب قد ظهر فجأة، متبلوراً بلا جذور مع تبلور المصالح الأمريكية المعاصرة عبر البحار، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وبهذا الافتراض يخفق العديد من متابعي هذا الموضوع الحيوي في تضمين دراساتهم تلك التأملات الفكرية المهمة التي رسمت (منذ بدايات القرن التاسع عشر) الخطوط الأساسية لصورة الإسلام والعرب في الذهنية الأمريكية.

وفي رأيي أن ما تمّ رصده أعلاه من تجارب وأفكار وتصويرات عامة حول العرب وتاريخهم شكّل الأساس الذي بنيت عليه أفكار الأمريكيين وآراؤهم بعد بداية القرن العشرين. ويلاحظ بعض المتابعين تزايد الاهتمام الأمريكي بالعرب بعد اضمحلال الإمبراطوريات الأوروبية (الفرنسية والبريطانية بخاصة) وبعد تدهور التهديد الألماني. كما أنهم يذهبون إلى أن هذه المتغيرات الدولية التي ترافقت مع تعاظم المصالح الأمريكية عبر البحار جاءت مترادفة مع بداية، ومن ثم، اشتداد الصراع العربي ـ الصهيوني الذي كان محكاً مهماً في تشكيل السياسة الأمريكية الرسمية وفي تكوين صورة العرب في الذهنية الشعبية وفي الثقافة الشائعة في الولايات المتحدة. ويركز سعيد بشكل خاص على الدعاية الصهيونية داخل أمريكا، منحياً عليها باللائمة في تشكيل الصورة المشوهة للإنسان العربي، تلك الصورة التي أخذت تغزو وسائل الإعلام والكتابات الفكرية والأدبية. ويقدم سعيد، محقاً، توصيفاً مؤسفاً لصورة العربي في الثقافة الشائعة الأمريكية[(٢٥)].

ولكنني أعتقد بأن هذه الصورة المشوهة لم تكن من ابتداع وسائل الدعاية المضادة للعرب فقط، بقدر ما كانت تعكس كذلك تواصلاً للملامح الأساسية لهذه الصورة، وهي الملامح التي ساهم في رسمها وتشكيلها كتّاب ومفكرون أمريكيون أبان القرن التاسع عشر، مؤسسين أفكارهم على ما وردهم من إرث خاطئ وملتوٍ من أوروبا الغربية. وعلى الرغم من أن كتّاب القرن التاسع عشر لم يكونوا يريدون الإساءة إلى العرب والإسلام على نحو متعمد أو مباشر، إلا أن ما قدموه من آراء وتصويرات كان قد شكّل فضاءً مفتوحاً للتحوير وقابلاً للتشويه والحرف، الأمر الذي جعل

---

(٢٥) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٢٨٧.

الطريق معبدة لأصحاب الأغراض السياسية في القرن العشرين لتشويه صورة العرب، ماضياً وحاضراً. فبدافع الإعجاب والتقدير، وبهدف إفادة جمهور القراء الأمريكيين، عبّر كتّاب القرن التاسع عشر من أمثال إرفنغ وإمرسون عن اهتمام شديد بالعسكرية العربية، على سبيل المثال. ولكن استذكارهم للفتوحات العربية الإسلامية ولاجتياح العرب الأندلس إنما كان ينطوي على فكرة طاقات عربية كامنة هائلة يمكن تفجرها إذا ما توفرت للعرب قيادة بطولية كقيادة الرسول الكريم محمد (ﷺ). هذه الفكرة، على نحو خاص، أخذت من قبل البعض من أجل حرفها وليّها على النحو الذي يخدم أغراضاً سياسية معاصرة، منها تشويه الإنسان العربي، والتوجس من انفلات قدراته العسكرية كما حدث في التاريخ.

وهكذا تكون تأسيسات الاستشراق الأمريكي في القرن التاسع عشر قد خدمت خزائنَ تم استغلالها الآن لأغراض الإساءة والتشويه والتخويف من إمكانيات العرب العسكرية أو «الإرهابية»، إذا ما توفرت لهم الفرصة التاريخية كما حدث في الماضي. وأود هنا إيراد نصين من أدبيات القرن التاسع عشر لإيضاح نقطتي الجوهرية. في كتابه المهم الحمراء (١٨٣٢)، يقدم إرفنغ وصفاً دقيقاً (ولكن مثيراً للهواجس والمخاوف) للاجتياح العربي لشبه جزيرة إيبيريا ذاهباً إلى أنه لولا معارك جنوب فرنسا لكان العرب قد اجتاحوا أوروبا بأكملها: «كانت موجة من ذلك الطوفان العربي العظيم القاصي قد ارتطمت بسواحل أوروبا. بدا العرب وكأنهم يختزنون حماس السيل الأول. . فقد تقدمت الفتوحات من جبل طارق إلى حافات البيرينيه بذات الاندفاع والفطنة التي وسمت انتصارات المسلمين في سوريا ومصر. كلا، فلولا عملية احتوائهم على سهول توروز لكانوا قد اكتسحوا فرنسا بأكملها، بل أوروبا كلها، بالعنفوان ذاته الذي ميز اكتساحهم لامبراطوريات الشرق؛ ولرأيت الهلال يتلألأ اليوم فوق كنائس باريس ولندن»[٢٦].

في هذا النص يقدم إرفنغ تقريراً تاريخياً عما حققه العرب من فتوحات في «الماضي». ولكن بغض النظر عما يمكن لمثل هذا النص أن يتركه في ذهن القارئ الأمريكي (غير العارف بطبيعة الفتوحات الإسلامية وبأهدافها الروحية السامية) من انطباعات وهواجس، فإن النص الثاني للكاتب نفسه يمكن أن يعزز التوجسات والمخاوف الغربية من طاقات العرب في «المستقبل».

هذا النص يتحدث عن جلاء العرب من إسبانيا بعد ثمانية قرون من الازدهار

(٢٦) Irving, *The Alhambra*, p. 33.

المشوب بالصراعات البينية والخارجية. ولكنه يحذر الغرب من إمكانية عودة عربية إلى إسبانيا: فهو يتحدث عن حاكم تطوان، في بداية القرن التاسع عشر، وهو يترقب وقتاً منتظراً يستعيد فيه العرب ممتلكاتهم في الأندلس، حيث ستؤدى العبادات الإسلامية في جامع قرطبة. ويستأنف إرفنغ لهجة التحذير من خلال إيراده نقطتين مهمتين للدلالة على أحلام المسلمين بالعودة إلى إسبانيا، وهما: أولاً، إن الأندلسيين الباقين حتى ذلك الوقت في شمال أفريقيا لا يزالون محافظين على نوع من الكينونة المغلقة والمستقلة نتيجة لعدم اختلاطهم بأقرانهم المسلمين في شمال أفريقيا ونتيجة لإحساسهم بأنهم شعب «منفي»، مشتت ولكن غير ميت؛ وثانياً، يعد إرفنغ احتفاظ حفدة الأندلسيين في شمال أفريقيا بمفاتيح عقاراتهم وبوثائق ممتلكاتهم غير المنقولة في الأندلس بيّنة على آمالهم بالعودة إلى فردوسهم المفقود. لنلاحظ كلمات إرفنغ: «يقال إن هذه الأسر لم تزل تتحسر على الفردوس الأرضي الذي كان يملكه أجدادهم؛ وهي لم تزل ترفع الصلوات أيام الجمع تدعو الله للإسراع بعودة غرناطة للمؤمنين؛ إنه يوم ينتظرونه بتيقن ولوعة، كما كان الصليبيون يتحرقون شوقاً لاستعادة الضريح المقدس. كلا، بل يقال كذلك بأن بعضهم لم يزل يحتفظ بالخرائط القديمة وبمستندات العقارات والبساتين العائدة لأجدادهم في غرناطة، بل ويحتفظون حتى بمفاتيح المنازل، بوصفها قرائنَ تؤيد عائديتها إليهم إرثاً، يقدمونها بعد عودة الأندلس المنتظرة»[٢٧].

لا ريب في أن تأملات إرفنغ أعلاه هي من النوع المبالغ به، إذ إنه قد أطلق العنان لخيالاته في جهد فردي لدراسة التاريخ والحضارة العربية. ولكن المهم في الأمر هو تشخيص ذلك الاهتمام الذي جسده المفكرون الأمريكيون الأوائل بالعرب وبطاقاتهم العسكرية، كما فعل «المستشرق الأمريكي الأول» رالف والدو إمرسون (Emerson) في تكراره التركيز على هذه النقطة وفي إبرازه «لرجل السيف» على حساب تجاهله «لرجل القلم» في التاريخ العربي الإسلامي[٢٨]. ولكن المسألة التي تستحق الاهتمام هنا تتلخص في أن بعض المفاهيم الخاطئة عن العرب في أمريكا اليوم لا تتجذر فقط فيما يسمى بالعداء العربي ـ الإسرائيلي، ولا في هيمنة العرب على أضخم خزائن النفط العالمية، بل هي تستمد شيئاً مهماً من عناصرها (علاوة على التشويهات الصهيونية) من الأفكار التي روّج لها أوائل المستشرقين الأمريكيين الذين عبّدوا الطريق لما تبع عبر تأسيس أطر فكرية وصور نمطية يصعب الإفلات منها حتى

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢٨) انظر: محمد عبد الحسين الدعمي، «جذور الاستشراق الأمريكي: إمرسون والتاريخ العربي ـ الإسلامي،» شؤون اجتماعية، السنة ١١، العدد ٤١ (ربيع ١٩٩٤)، ص ٨١ ـ ٩٢.

اللحظة. لقد تُرك الباب مفتوحاً لمديري ومصممي الإعلام والثقافة الشائعة لتشويه صورة العرب والمسلمين وحرفها عن الحقيقة. لنلاحظ أن الفكرة الشائعة حول العرب، في بداية الأمر، كانت تتجسد بـ «الإعجاب»، ذلك أن كتّاب القرن التاسع عشر كانوا يستحضرون الماضي العربي درساً وأداةً للإصلاح المحلي، ولكن هذه الفكرة طرأت عليها تغييرات جذرية عبر ثلاث محطات (الحرب العالمية الثانية وتعاظم طموحات الولايات المتحدة الخارجية والحروب العربية ـ الإسرائيلية)، كما لاحظ ذلك عدد من متابعي صورة العربي في الإعلام الأمريكي(٢٩). ولكن نتيجة لهذه المحكات، وللأغراض والمصالح المستجدة في الإقليم العربي، سقط الإعجاب بالعرب ومنجزهم التاريخي ليتحول إلى نوع من التوجس والحذر وحتى الضغينة.

أن أية مراجعة، مهما كانت عرضية، لطبيعة واستحالات الوعي الأمريكي المبكر بالعرب لن تخفق في استمكان الأغراض والأهواء السياسية والعنصرية التي لعبت دوراً مهماً في إحالة «الإعجاب» بالعرب إلى نوع من المشاعر المضادة لهم. وهذا الأمر لا بد أن يسحبنا إلى استذكار الأعداد الكبيرة من المختصين الأمريكيين والعرب المتأمركين العاملين في مؤسسات علمية وإعلامية أمريكية، هؤلاء الذين ما زالوا يبدون عاجزين عن تحرير أنفسهم من المفاهيم الخاطئة والصور المشوهة عن العرب، أناساً وحضارة، على نحو واعٍ أو غير واعٍ. وإذا كانت هذه الجهود، الفردية والمؤسساتية، ترصد ثقافتنا وآدابنا وأنماط سلوكنا من مواقع مترفعة مستندة إلى مثل هذا التراث الملبد بالغيوم وإلى الشعور بالتفوق العلمي والتقني، فإن علينا، مؤسسات إقليمية ومثقفين، الاضطلاع بدور منظم وبعيد النظر، ليس فقط في الرد والتصحيح، بل كذلك في تقديم صورة بديلة، مؤسسة على الحقيقة المعاصرة، لتحل محل الصورة الراسبة في قعر الذهنية الأمريكية التي لم يسهم العرب أنفسهم في تشكيلها إلاّ بمقدار ضئيل. هذا شرط مسبق لأي نوع من أنواع مواجهة الغزو الثقافي ولأي نوع من أنواع التفاهم والتلاقح الحضاري بيننا وبين الأمم الأخرى. إن علينا أن نقطع نصف المسافة البينية والتي تفصلنا عن «الآخر»، متوقعين جهوداً مكافئة ومقابلة من جانبه على سبيل الالتقاء والحوار.

---

(٢٩) حول طرائق التعامل مع العرب في الإعلام الغربي والأمريكي بخاصة، انظر: Jack G. Shaheen, *The TV Arab* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1984), and عبد الرضا الطعان، «التطور التاريخي للفكر الغربي المتعلق بالمنطقة العربية،» في: العراق، وزارة الثقافة والإعلام، **مخططات تفتيت الوطن العربي وسبل مواجهتها** (بغداد: الوزارة، ١٩٨٧)، ص ٣٩ ـ ٤٢.

الفصل السابع

أزمة الإيمان واستحضار قصة الإسلام

«من المحال أن نفهم رد الفعل تجاه الفكر الآسيوي دون معرفة بالمناخ الديني المتفرد الذي كان سائداً في أمريكا القرن التاسع عشر. . .لقد كانت المسيحية الأمريكية تمر بأزمة متعمقة. . .وعملياً، مثلت الاستجابة الحسنة للديانات الشرقية رفضاً للمسيحية المتشددة»[(١)].

ـ كارل جاكسون

«حتى أثناء ساعته الأخيرة، حيث لا دافع دنيوي. . . كان محمد ينطق بإيمانه الديني نفسه، وتيقنه من رسالته. وقد انطلقت آخر الكلمات من بين شفتيه لتجسد ثقته بالتحاقه برفقة الأنبياء الذين سبقوه»[(٢)].

ـ واشنطن إرفنغ

إن تقييماً دقيقاً لكتاب محمد وخلفاؤه لواشنطن إرفنغ (١٧٨٣-١٨٥٩) يتطلب إلقاء الضوء على المهاد الفكري الذي اكتنف تأليفه. وتبدو مهمة استقصاء تطور هذا العمل بإطار حياة المؤلف وطبيعة تطلعاته الشخصية بدرجة بالغة من الأهمية نظراً إلى تواشج ما يقدمه هذا الكتاب مع الدور الاجتماعي للمؤلف. وفي جميع الأحوال، يبرز هذا الكتاب واحداً من الشواخص الدلالية على طريق أية دراسة جادة للفكرة

(١) Carl T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations*, Contributions in American Studies; no. 55 0084 9227 (Westport, CT: Greenwood Press, 1981).

(٢) Washington Irving, *Mahomet and His Successors*, 2 vols. (New York: Continental Press, [n. d.]).

الغربية (والأمريكية على نحو خاص) عن الشرق العربي ـ الإسلامي. إن هذا الكتاب لا يكتسب أهميته فقط لأنه كُتب بقلم «أول رجل أدب أمريكي يشتهر عالمياً»[٣]، ولكن كذلك لأنه يبرز كتبرعم مهم من مفهوم غربي متغير للشرق، إنسانه وحياته الروحية، وهو مفهوم طال القرون الوسطى من ناحية تاريخية وامتد عبر الأطلسي إلى أمريكا الحديثة من ناحية جغرافية. إن موقع إرفنغ الفكري الاستثنائي، «موصلاً دولياً»[٤] يضفي المزيد من الدلالات على قيمة آرائه التي تطورت عبر هذا وغيره من الكتابات الاستشراقية المهمة والرائدة بقدر تعلق الأمر بعصر ظهورها وفي بيئة أمريكية بكر.

إرفنـــغ والشـــرق: تفـــرد الـــدوافع

إذا ما رصد إستشراق إرفنغ بداخل مهاد فكري غربي مضاد[٥] من النوع الذي ذكرناه آنفاً عبر الفصول السابقة، فأن اهتمامه بالشرق، فضلاً على غزارة نتاجاته في الموضوع (بضمن أعمال نثرية كبيرة ومحاولة مسرحية مبكرة) يوجب علينا عزل مساهماته عن الإتجاهات الإستشراقية الأدبية التي سادت في القرن التاسع عشر. ومقارنة بالكتّاب الغربيين المعاصرين عامة، لا يمكن أن يوضع إرفنغ في موقع ثانوي بعد أي مفكر من معاصريه. في كتابها المهم الموسوم أوريندا ملفل *(Melville's Orienda)* (١٩٦١) حاولت دوروثي فنكلشتاين أن تخضع استشراق إرفنغ للتصنيف التعميمي بوصفه «امتداداً لتيار أدبي أوروبي»[٦]. ولأن هذا الكاتب لا يمثل محور دراستها، فقد حاولت هذه الباحثة أن تسوي نتاجات إرفنغ مع غيره كي تضعها في سلة استشراق «النيويوركيين» (نسبة إلى مدينة نيويورك) هؤلاء المفكرين الذين يختلفون عن التيارين الاستشراقيين الآخرين (الرومانسيون المثاليون (Transcendentalists) و«البوسطونيون الجدد»[٧] ـ نسبة لمدينة بوسطن). ولكن اهتمامات إرفنغ تبدو مختلفة كثيراً عن هذه الاتجاهات الثلاثة بفضل أسبقيتها زمنياً وبفعل ارتكازها إلى خزين مرجعي غني

---

(٣) Geoffrey Moore, ed., *American Literature: A Representative Anthology of American Writing from Colonial Times to the Present* (London: Faber and Faber, 1964), p. 178.

(٤) Bliss Perry, *The American Spirit in Literature: A Chronicle of Great Interpreters* (New Haven, CT: Yale University Press, 1918), p. 92.

(٥) للاطلاع على بعض المفاهيم السائدة في الغرب إبان القرن التاسع عشر وما سبقه حول النبي محمد (ﷺ) والإسلام، انظر: W. Montgomery Watt, «Carlyle on Muhammad,» *Hibbert Journal*, vol. 52 (1954-1955), pp. 247-254.

(٦) Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1961), p. 16.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

للغاية. إن اهتمام هذا الكاتب بالشرق لا ينحصر في كونه أسلوباً لـ «قراءة» أفكاره الفردية والرومانسية المترجمة عبر «الشرق»، كوسيلة، كما أنه لا يتحدد بوصف الشرق «بوابة تقود إلى الإشباع الروحي»[٨] (على الرغم من عكس كتاباته لمثل هذه الرغبات أحياناً) بل هو كذلك تعبير وجداني مستوحى من تاريخ دولة فتية كانت في أمس الحاجة لخطوط دلالة تعليمية من العالم القديم. وإذ ينبع ولع إرفنغ بالشرق من اهتمامات أمريكية بحتة، فإن للمرء أن يلاحظ طلائعية استشراق هذا الكاتب بقدر تعلق الأمر بتاريخ الأدب والثقافة الأمريكية.

ومن ناحية ثانية، لا يمكن أن يُعد إرفنغ مجرد تابع ذيلي لتيار أوروبي معاصر، كما يدعي البعض، على الرغم من استثماره لنخبة من الأبحاث الأوروبية المعاصرة له[٩] حول تاريخ العرب والإسلام. إن دراسة دوافع إرفنغ لن تخفق قط في الاستدلال على غياب الدوافع السياسية العاجلة، كـ «المسألة الشرقية»[١٠] الملحة حينذاك، لأن هذا الدافع كان يحتكر الاستشراق الأوروبي المصلحي بفعل تواهن وترهل الدولة العثمانية وتسابق «الكولونياليات» الأوروبية لتقاسم أوصالها وموجوداتها بحسب صراع عسكري وسياسي مرير (لاحظ اختلاف دوافعه عن دوافع الكاردينال نيومان، التي رُصدت في الفصل الثالث). ومن جانب آخر، لا تمثل كتابات إرفنغ استئنافاً عقيماً «لموقف أدبي رومانسي» أوروبي يوظف الشرق «قناعاً غرائبياً مستورد»[١١].

وعلى الرغم من أن كتاب **محمد وخلفاؤه** يوفر للقارئ الغربي استعراضاً للتقاليد الدينية القديمة في المشرق العربي قبل الإسلام، فإنه لا يمكن أن ينخرط في صفوف الجهود الفكرية المسخرة فقط لما يسمى بدراسات «الجغرافية المقدسة» (Sacred Geography)[١٢] التي كانت ناشطة حينذاك، تلك الجهود التي تتبّع الجذور الدينية لليهودية والمسيحية في «أقاليم الكتاب المقدس» (Bible Lands)[١٣]. ولا شك في أن عمق اهتمام إرفنغ وطبيعة خلاصاته في العرب والإسلام تقدم البينة على أن رومانسيته تتجاوز تلك التطلعات الخيالية المحدودة التي تستحضر الشرق تلويناً جمالياً سكونياً. إن انكماش واشنطن إرفنغ من تعقيدات الحياة المعاصرة، فضلاً على نقده

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩) كما تشير «التوطئة» لكتاب إرفنغ **محمد وخلفاؤه** وكما تبين المصادر.

(١٠) Finkelstein, *Melville's Orienda*, pp. 6-7.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣.

لأحوال عصره بعامة، ذلك النقد الذي تكرسه انفصاليته الفردية، يكرسان الانطباع بأن استشراقه لم يكن من تشكيل المصالح السياسية الآنية الضيقة.

وإذا كانت أطروحة مونتغمري واط (Watt) بأسبقية وطلائعية موقف كارلايل تجاه تقييم النبي محمد (ﷺ) والعرب والإسلام(١٤) صحيحة بقدر تعلق الأمر بالفكر البريطاني، فإن المرء يضطر إلى الاعتقاد بأن مساهمة إرفنغ لا تقل قيمة عن مساهمة كارلايل إزاء الفكر الغربي بعامة. إن مصادر إرفنغ الأوفر والأغنى(١٥)، وطبيعة أساليبه في المعالجة ـ طرائقَ للإقناع ـ لم تكن من تشكيل ضغوط عصر صناعي متردّ ينقصه التيقن كما كانت عليه الحال مع كارلايل(١٦). إن الأفكار المضادة للشرق العربي ـ الإسلامي التي كانت سائدة في أمريكا إرفنغ لا تختلف كثيراً عن الآراء العدائية التي كان كارلايل يحتج عليها في أوروبا، ولكن أمريكا كانت تبدو أكثر استقراراً وبُعداً عن إشكاليات الثورة الصناعية والتوسع الاستعماري. ومن المفيد هنا التنويه بأن «سيرة» محمد (ﷺ) بقلم الأب جورج بوش (Bush) (التي أشرنا إليها في فصل سابق) لا تتعدى كونها عملاً «يتبع خطى» بريدو بكل ما شابها من مفاهيم خاطئة(١٧).

وعليه فإن كتاب بوش لا يضيف شيئاً يذكر على أفكار العصر الوسيط الآتية من أوروبا والمتحاملة على شخصية محمد (ﷺ) والعرب(١٨). إن إرفنغ يتميز في أنه لا يستأنف تلك التشويهات المتأسسة إبان عصور التعمية والتصادمات العسكرية(١٩) على نحو تلقائي، ولكنه يبقى مكبلاً بحدود المتاح من المعلومات والمعارف الشائعة آنذاك، وبحدود الأطر التي يسمح بها الرأي العام السائد.

حيث يوبخ كارلايل الجهل الأوروبي المعاصر بالإسلام بوصفه جهلاً لا يمكن

---

(١٤) انظر: Watt, «Carlyle on Muhammad,» pp. 247 and 254.

(١٥) لتكوين فكرة عن مصادر كارلايل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩-٢٥٤، و- Muhammed A. Al-Da'mi, «On Carlyle's Concept of the Arab-Islamic Orient: A Study in the Hero as Prophet,» in: Muhsin J. Al-Musawi, ed., *Orientalism: Comparative Culture Book Series*, vol. 2 (Baghdad: Cultural Affairs; Afaq Arabia, 1987), pp. 64-77.

(١٦) Al-Da'mi, Ibid., p. 66, and René Wellek, «Carlyle and the Philosophy of History,» *Philological Quarterly*, vol. 23, no. 1 (January 1944), p. 72.

(١٧) Finkelstein, *Melville's Orienda*, p. 166.

(١٨) هذا ما يؤكده مونتغمري واط متفقاً مع ما ذكرناه في الفصل الأول من هذا الكتاب، انظر: Watt, «Carlyle on Muhammad,» pp. 247-248.

(١٩) لتكوين فكرة واضحة عن وطأة التصادمات العسكرية بين أوروبا والشرق العربي الإسلامي، إبان الحروب الصليبية على نحو خاص، على أوروبا القرن التاسع عشر، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٨-٢٤٩.

لأوروبا أن تتسامح معه بعد الآن[٢٠]، فإن محاضرته في «البطل نبياً: محمد: الإسلام» قد ألقيت عام ١٨٤٠ (نشرت على نحو فصل في كتابه في **الأبطال وعبادة البطل والبطولي في التاريخ** عام١٨٤١) قد سبقت كتاب إرفنغ **محمد وخلفاؤه** (١٨٤٩ـ ١٨٥٠) بثماني سنوات. وحيث إنها قد صممت جزءاً من «نظرية البطل»[٢١] الموضوعة لمعالجة إشكال محلي يهدد بالفوضى، فإن محاضرة كارلايل هذه لا يمكن أن تكون تشكيلية الأثر في بلورة أغراض إرفنغ وأفكاره وكتاباته اللاحقة عن العرب والإسلام، وبخاصة أن كتابات الأخير كانت أعمق وأوسع بكثير من محاضرة الأول.

لقد تمخض استشراق إرفنغ عن مجموعة كتب ضخمة مصممة طبقاً لمتطلبات تختلف تماماً عن تلك التي كانت محاضرة كارلايل تستجيب لها. وفضلاً عن ذلك، فقد تم التخطيط لتأليف كتاب **محمد وخلفاؤه** في وقت مبكر (عام ١٨٢٧)، خلال المكوث الأول للكاتب في إسبانيا[٢٢]، وهذه حقيقة تدعم ميلنا إلى غض النظر عن احتمالات تأثير كارلايل في إرفنغ. وإذ استكمل إرفنغ الخطة الذهنية لكتابه وترك مخطوطته جانباً، فإنه ما لبث أن عاد لينقحها (عام ١٨٣١)، أي قبل محاضرة كارلايل بعشرة أعوام[٢٣] وقد تعرضت هذه المخطوطة لتنقيح ثان أثناء رحلة الكاتب الثانية إلى إسبانيا، وبإيحاء من بحث المؤرخ غوستاف فايل الموسوم **النبي محمد: حياته وتعاليمه** (شتوتغارت، ١٨٤٣). وقد أشار إرفنغ إلى مديونيته لهذا البحث في كتابه، بينما يخلو الكتاب ذاته من أية إشارة، مهما كانت، إلى كارلايل أو إلى محاضراته.

واقتراباً من هدف الكشف عن قيمة مساهمة إرفنغ في تكوين صورة جديدة عن الشرق العربي ـ الإسلامي، تنبغي الإشارة هنا إلى حقيقة ذات شأن، وهي: إن اهتمام إرفنغ بهذا الإقليم يضرب بجذوره عميقاً في مزاجه وذوقه الشخصي. أما كتابه موضوع تحليلنا هنا، وعلى الرغم من اعتماده على مصادر أوروبية، فإنه يبدو نتاجاً ذا نكهة أمريكية متميزة بقدر تعلق الأمر بشيء من دوافع التأليف الأصلية التي جعلت المؤلف يجد في شخصية الرسول الكريم (ﷺ) قيماً تعليمية لأمريكا

---

(٢٠) Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, edited by W. H. Hudson (New York: Dutton, 1973), p. 279.

(٢١) للمزيد من المعلومات عن «نظرية البطل»، انظر: Benjamin Harrison Lehman, *Carlyle's Theory of the Hero: Its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work, etc*, Duke University Publications (Durham: Duke University Press, 1928).

(٢٢) Washington Irving: *Mahomet and His Successors*, vol. 1, and *The Works of Washington Irving* (New York: G. P. Putnam's sons, [n. d.]), vol. 6, p. ix.

(٢٣) Irving, *Mahomet and His Successors*, p. x.

عصره. أما من الناحية الشخصية، فإن كتاب **ألف ليلة وليلة** كان واحداً من اثنين من المؤلفات التي عشقها إرفنغ مذ كان صبياً(٢٤). وبإضافة الكتاب الثاني الذي أثر به، **روبنسون كروسو** يبرز حب الفتى اليافع للبعيد وللقديم وللشرقي على نحو عام وأكثر وضوحاً. أما من الناحية الوطنية والمحلية، فقد كان دافع مكوث إرفنغ الأساسي في إسبانيا (١٨٢٦ ــ ١٨٢٩) ينطلق من رغبة وطنية لأن يؤرخ لبلاده وليس للإسلام.

يتلخص الهدف من هذه «الفترة الإسبانية» من حياته بإيجاد مواد أولية وترجمة أصلية لحياة كولومبوس، مكتشف أمريكا(٢٥). وإذ تبلورت هذه الرغبة في كتابه **حياة ورحلات كولومبوس** (١٨٢٨) شهدت جهود الكاتب انتقالاً في بؤرة الاهتمام القومي بمكتشف أمريكا بعد أن لاحظ أن كولومبوس قد انطلق إلى أمريكا من بلاد نصف مسيحية ونصف مسلمة. وقد كان هذا التحول مُدراً ومفيداً بسبب اتصال الماضي الإسباني بماضي العرب. وكانت المحصلة مجموعة من المجلدات العملاقة، سنشير إليها في الفصل التالي. إن هذه المؤشرات بمجموعها تشخص الطبيعة التشبثية الفردية لاستشراق إرفنغ. وإذ تدين اهتماماته بأصولها وبوجودها لخيال استشراقي مبكر في حياته، فإنها تبرز كذلك كنتاجات عرضية لعشقه للقديم ولمحاولاته استخلاص الدروس منه لإضاءة الحاضر واستشراف المستقبل.

«محمد وخلفاؤه»: انتزاع الترسبات وتشكيل الرؤية

يتبع الجزء الأول من كتاب **محمد وخلفاؤه** خطة ذهنية بسيطة البنية: فالكتاب ينمو مع نمو الشخصية المحورية فيه، وهي شخصية الرسول الكريم محمد بن عبد الله (ﷺ). فإضافة على مقدمة أولية تتناول أحوال عرب الجاهلية، ينبني الكتاب من فصول قصيرة تقص الأخبار الرئيسية لحياة النبي (ﷺ). ولكن لولا عدد من المقاطع النثرية المحتوية على تعليقات الكاتب وتأملاته، فإن الكتاب منمط على أساس سيرة محمد (ﷺ) التقليدية الإسلامية، إذ تؤول هذه الفصول إلى الفصل ٣٩ الذي يتكرس بالكامل لخلاصات الكاتب عن هذه الشخصية العظيمة وعن طبيعة رسالتها التاريخية(٢٦). ويزيد المؤلف الكتاب بـ «ملحق» حول «الإيمان

---

(٢٤) Washington Irving, *Rip Van Winkle, and Other American Essays from The Sketch Book*, with introduction, explanatory notes and questions and topics for study, Riverside Literature Series; no. 51, new ed. (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1922), p. vii.

(٢٥) Brander Matthews, *An Introduction to the Study of American Literature* (New York: American Book Company, 1896), p. 50.

(٢٦) Irving, *Mahomet and His Successors*, pp. 327-341.

الإسلامي» في محاولة منقوصة لاختزال عناصر وعقائد وطقوس الإسلام في مبحث منفرد(٢٧).

في الوقت الذي يعلن فيه إرفنغ عن تقديم شيء «من قبيل الادعاء بجديد الحقائق»، فإنه يرتكن أساساً إلى سيرة «أبي الفدا» لحياة محمد (ﷺ)، وهذه حقيقة ينوّه إليها الكاتب في «التوطئة». وتبرز أهمية اعتماد هذه السيرة من حيث إن الكتاب ليس ترجمة حرفية لمخطوطة أبي الفدا، ولا هو دحض لها من ناحية أخرى(٢٨). إن هذه المخطوطة تُتيح لإرفنغ الهيكل العام الذي يقوم في ما بعد بإكسائه مادة تحليلية ومعالجة متعاطفة. وينطوي مجرد القبول بالسيرة التي حبّرها مؤرخ مسلم، مصدراً أولَ للمعلومات، على ضعف ثقة إرفنغ بالمراجع الغربية. ولكن هذه الحال لا تعني بأن المؤلف كان مدفوعاً بضرورات ندرة المصادر: إن الكتابات التي عيّنها إرفنغ في كتابه غنية على نحو يستحق الملاحظة(٢٩). لا تعكس هذه المصادر عمق اهتمام الكاتب بموضوعه فحسب، بل هي مرآة لحريته في استلال المواد وانتقائها ثم المقارنة في ما بينها.

ويتواصل اعتماد إرفنغ على تاريخ أبي الفدا مزاوجاً ذلك مع عشقه للصوري

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٥-٣٧٣.

(٢٨) صادف إرفنغ مخطوطة «السيرة» لأبي الفدا في دير القديس «إسيدرو» اليسوعي في مدريد.

(٢٩) لقد أشار إرفنغ إلى عدد من المصادر الغربية والإسلامية من خلال كتاب محمد وخلفاؤه. أما المصادر الغربية فقد كانت مصادر استشراقية وتقليدية الطبيعة على نحو عام. تتضمن المصادر الغربية ما يلي: Gustav Weil, «Mohammed Der Prophet, Sein Leben Und Seine Lehre»; John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*; Austen Henry Layard, *Nineveh and its Remains*; M. Niebuhr, *Travels Through Arabia and Other Countries In the East*; *The Koran*, translated into english by George Sale; Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*; Francois Augier De Marigny, *The History of the Arabians, Under the Government of the Caliphs, from Mahomet, their Founder, to the Death of Mostazem, the Fifty-sixth and Last Abassian Caliph: Containing the Space of Six Hundred Thirty-six Years. With Notes, Historical, Critical, and Explanatory; Together with Genealogical and Chronological Tables; and a Complete Index to each Volume*; Barthelemy D'Herbelot, *Bibliotheque Orientale*; Joseph Von Hammer-Purgstall, *Gemaldesaal Der Lebensbeschreibungen Grosser Moslimischer Herrscher Der Ersten Sieben Jahrhunderte Der Hidschret*,

وترجمة جون براون (John P. Brown) لكتاب الطبري في: *Journal of the American Oriental Society.*

وقد أشار إرفنغ إلى عدد من المصادر الإسلامية وهي: «سيرة محمد (ﷺ)» لأبي الفدا (مخطوطاً) ومشكاة المصابيح. وأشار الكاتب كذلك إلى مؤرخين مسلمين دون تحديد مؤلفاتهم، وهم: المعلم، أبو عبد الله محمد الواقدي، أبو هريرة، البخاري، الطبري، أحمد بن يوسف، الجنابي. ويشير كتاب تاريخ أدب الولايات المتحدة إلى صداقة أسسها إرفنغ مع «بعض المزارعين الأندلسيين». كما يشير الكتاب ذاته إلى اهتمام إرفنغ الخاص بكاتب سيرة اسمه «عبادية رك» (Obadiah Rich)، انظر: Literary History of the United States, edited by Robert E. Spiller [et al.], pp. 249-250.

وللقصصي. وهنا، كما هي الحال في السير الأخرى التي كتبها، التصق إرفنغ بالحقائق لأن «السيرة ليست عملاً روائياً، تُلوى بحسب إرادة الكاتب، ولكنها أثر يُستبنى ببطء»(٣٠). وبرغم هذا، استثمر المؤلف الحقائق عاريةً كي يحقق تناغماً بين العنصرين: التاريخي الخالص، والرومانسي المشوب بالخيال، ذلك أنه متيقن من أن القصة الأساس إنما «هي هيكل، عليه أفرش موادي»(٣١). لقد كان وجود إرفنغ المتواصل، بأسلوبه القصصي والتصويري المتميز، محسوساً عبر فصول الكتاب، وهي ظاهرة مهمة تستحق الرصد بقدر تعلق الأمر بمهمة الفنان كمؤرخ.

وتبدو انتقائية إرفنغ عنصراً مهماً في استثماره للمراجع كما ينعكس ذلك في معالجاته المتنوعة، ناهيك عن مدخله الفردي والمتمعن لموضوعه الحساس. هنا يضطر القارئ للشعور بأن الكاتب كان دائم الشك في معالجته للمعلومات الأولية، ذلك أنه كان يوظف جميع المصادر المتوفرة في محاولة لإنجاز «تاريخ» مكتمل ذي مسحة شخصية. ولكنه، في ذات الوقت، كان دائم الحذر في تعامله مع المواد المستقاة من المصادر الشرقية أو الغربية، وبخاصة إذا ما كان أمامه خبر حقيقي أو كاذب أو مبالغ به. هذه الميزة، وهي تعكس روحاً موضوعية متحررة من قيود الانحياز تتجسد على نحو حسن في معالجة المؤلف للخرافات والمبالغات التي أُلصقت عبر الحقب المتتالية بشخصية الرسول الكريم (ﷺ).

وعلى رغم هذا، فإن كتاب إرفنغ قد شكّل تاريخاً غير مفرغ من صفته الروحية السامية، ذلك أن إرفنغ كان يقترب من العدالة والإنصاف أكثر من غيره من مؤرخي عصره في تقديم وتقييم جميع جوانب السيرة النبوية، إن هي تقليدية أو حديثة. وكمثال على ذلك، يقص الكاتب أخباراً استخدمها بعض الكتاب المسلمين، وهي حوادث تقص عدداً من المعجزات المنسوبة إلى الرسول (ﷺ)؛ وهنا يقدم إرفنغ تعليقاً يستحق الاستذكار، إذ يقول: «إن المعجزات المسجلة هنا غير موجودة على صفحات أبي الفدا، وهي لم تتأكد من قبل أي من الكتاب المسلمين الثقات؛ ولكنها موجودة في التراث... ولنا أن نتذكر دائماً بأن محمداً نفسه لم يدّعِ لنفسه سوى القرآن معجزة»(٣٢).

ويبدو إرفنغ، عند تعامله مع المصادر الإسلامية، حذراً من إشكالية كون «أخبار

---

(٣٠) Matthews, *An Introduction to the Study of American Literature*, p. 50.

(٣١) نقلاً عن: Arthur Hobson Quinn, ed., *The Literature of the American People, an Historical and Critical Survey* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1951), p. 214.

(٣٢) Irving, *Mahomet and His Successors*, pp. 101 and 330.

الرسول تميل للمبالغات المضافة، في حين تمتلئ روايات الحديث بالخرافة»[٣٣]. ولأنه كان يحاول تحقيق تقييم عقلاني مؤسس على الحقائق، فإن إرفنغ يظهر الدرجة نفسها من التشكيك عند استخدامه للتواريخ الغربية التي تحاول النيل من هذه الشخصية العظيمة. وعليه يخصص هذا الكاتب الأمريكي الجزء الأكبر من الفصل الأخير لدحض تلك التواريخ وما اعتراها من شوائب متولدة من عصور الاحتكاكات العسكرية والضغائن. إنه لمن المثير للملاحظة أن تأملات إرفنغ أدت به إلى موقف نسبي البعد عن الصورة المشوهة الظالمة التي «قدمها البعض»[٣٤] من الغربيين. إن موقفاً مثل هذا ـ وهو موقف متحرر من الانحياز نسبياً ـ يؤول بالمؤلف إلى إعجاب لا غبار عليه بشخصية محمد (ﷺ).

لقد برز تأثير الحضارة العربية ـ الإسلامية أمام ناظري المؤلف متجسداً في حجم ووطأة الفتوحات الإسلامية وما آلت إليه من المنجزات المتمثلة في الصروح المعمارية والقلاع الكبيرة وفي مكتبات الحمراء الغنية: «لقد اكتسح هؤلاء الفاتحين زوايا العالم القديم»[٣٥]. لهذا يميل إرفنغ إلى تتبع ذلك النمو العجيب لتلك «الغيمة الصغيرة» التي ارتفعت من صحارى الجزيرة العربية[٣٦] كي يبرر فتوحات العرب الجبارة التي هزمت «العصبة الرومانية، والكتائب الإغريقية، وجيوش فارس الجرارة؛ حاملة معها انتصاراتهم من أبواب قوقازيا إلى السفوح الغربية لجبال الأطلس؛ ومن سواحل الغانجز إلى السوس، أبعد أنهار موريتانيا؛ ليزرعوا بيارقهم الآن على أعمدة هرقل، فيهددوا أوروبا بذات الاكتساح»[٣٧].

وفي جهد مهم لاستطلاع أصول القوة المحركة والكامنة وراء هذه الفتوحات الكبيرة، يجد إرفنغ أن عرب ما قبل الإسلام كانوا «عنصراً مقاتلاً، غير واعٍ بقوته... عنصراً مفككاً وغير مؤذٍ قابعاً في أعماق صحاريه»[٣٨]. وهكذا يقود إرفنغ قراءه إلى استمكان «عبقرية» أو «إرادة» فذة لوت هذه القبائل المفككة التي لا تلتوي، كي تطلقها لتكتسح العالم القديم بأسره. إن أية مراجعة لأحوال عرب الجاهلية لن تخفق في إماطة اللثام عن دور محمد (ﷺ) التثويري: «لقد جاءت

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
(٣٥) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٩٩.
(٣٦) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٩٩.
(٣٧) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٠٠.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الساعة بعد زمن طويل لأن تتحد القبائل المتنافرة بدين واحد، ليسكنها هدف واحد؛ إذ برزت عبقرية جبارة تجمع الأفخاذ المشتتة، لتبعثها بروح متحمس جسور، وتقودها إلى الأمام ـ عملاقاً صحراوياً ـ كي تهز وتقلب إمبراطوريات الأرض»[٣٩].

ليس من شك في أن إرفنغ لا يجد محمداً (ﷺ) فاتحاً عسكرياً مجرداً؛ فلو كان هذا هو دافعه فقط «لأصبح واحداً من أعظم المخططين العسكريين» في التاريخ[٤٠]. لقد كان إيمانه الروحي يكمن خلف العرب المسلمين الأوائل، دافعاً ومحرضاً، على طريق تحقيق «انتصارات لا يمكن لأي معيار عسكري التكهن بها»[٤١]. وفي رأي إرفنغ، فإن محمداً (ﷺ) يسمو فوق طبقة الفاتحين التاريخيين الذين يلهثون وراء ثروات الدنيا وأبهة الحياة. أن تحليل إرفنغ لتواضع الرسول الكريم (ﷺ) ولسموه الروحي يؤكد عمق ونقاء رسالته وإيمانه غير المشوب.

يقول إرفنغ «لم توقظ انتصاراته العسكرية أي تفاخر أو تمجيد أو خيلاء، كما كانت لتوقظها لو أنها توجهت نحو أهداف أنانية»[٤٢]. وإزاء مهاد غربي مؤسس على اعتبار محمد (ﷺ) «رجل سيف» فحسب، يستجيب الكاتب مذكراً بأنه «إذا كان محمد يهدف إلى الهيمنة العالمية، فهي هيمنة الإيمان»[٤٣]. ويستجيب عقل إرفنغ بتقدير عال لتكريس محمد (ﷺ) الروحي لذاته من أجل الأهداف السامية، وهي مسألة تنطوي على رفض الكاتب للمترددات الغربية المشوهة: لقد استخدم محمد (ﷺ) الثروات التي أتت بها انتصاراته في مساعدة الفقراء من المؤمنين، حيث غالباً ما كانت تفرغ خزينته حتى آخر فلس. وينقل إرفنغ بإعجاب شديد ما قاله عمر بن الحارث في أن محمداً، وهو على فراش الموت، لم يترك ديناراً ذهبياً ولا درهماً فضياً، لم يترك عبداً أو أَمَة، ولا أي شيء باستثناء بغله «دلدل» وسلاحه والأرض التي وهبها لزوجاته... وللفقراء[٤٤].

إن قائداً من هذا النمط الاستثنائي لا يمكن أن يكون رجلاً «بلا مبادئ»، كما «تم تصويره لنا»[٤٥]. وإذ يعي المؤلف المفاهيم الخاطئة لدى قرائه بحذافيرها،

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

فإنه يتعمد تحذيرهم من خطأ مثل هذه الاعتقادات مؤكداً على أن «محمداً بريء من التطرف الذي ألصق باسمه»[٤٦]. إنه لمن المثير للملاحظة أن الكاتب يرد على الكثير من الاتهامات الغربية المتوارثة والتقولات المدعية بدنيويته. لذلك يذهب إلى توظيف تضحيات الرسول الكريم (ﷺ) مؤكداً على «نكران الذات المثالي» لديه[٤٧]. وفضلاً على ذلك يحاول إرفنغ تفحص دوافع محمد (ﷺ) الحقيقية بدقة، متسائلاً: «هل هي الثروة؟ كان زواجه من خديجة قد جعل منه رجلاً ثرياً قبل ذلك. . . هل هي الشهرة؟ لقد وقف محمد قبل نبوته عالياً في موطنه، رجلاً ذا ذكاء وأمانة. أنه يتحدر من قبيلة قريش الشهيرة، ومن أشرف عوائلها. هل هي القوة؟ إن سدانة الكعبة سوية مع زعامة المدينة المقدسة، كانت حكراً لأسرته لأجيال عدة، وقد كفل وضعه وظروفه له مستقبلاً مضموناً نابعاً من هذه الثقة العالية. لقد سدد محمداً ضربة إلى جذور جميع هذه الميزات، في محاولته إطفاء الإيمان الذي كان سائداً»[٤٨].

لقد قدم محمد (ﷺ) تضحياته في ظروف غير مؤاتية تميل إلى العدائية أكثر منها إلى الاستجابة العقلانية. لهذا يستأنف إرفنغ تحليله المعجب بلامصلحية الرسالة المحمدية، إذ يخفق مرة بعد أخرى في إيجاد أية أهواء فردية أو مصالح مادية كان يمكن أن تشوب نقاء هذه الشخصية المتفردة. وبعد استبعاد الأهواء والمصالح الأنانية، لا يخفي إرفنغ شعوره بالانبهار بمعاناة محمد (ﷺ) التي قاساها «في فترة من العمر، يحاول الإنسان خلالها التمتع بثمار ما تحقق في الماضي، بدلاً من أن يغامر بمشاريع جديدة»[٤٩].

إن المعاناة التي عاشها الرسول الكريم (ﷺ) خلال المرحلة المكية تقدم لإرفنغ رجلاً ذا إيمان لا مثيل له: «أكان هناك أي شيء مضيء في بداية رسالته، شيء يعوضه عن هذه التضحيات؟ على العكس، لقد بدأت نبوته وسط جو من الشك والسرية ـ ولأعوام طوال لم تحظ دعوته بأي نجاح يذكر. وإزاء إعلانه عقائده ووحيه، تعرّض محمد للسخرية وللإغفال وللقذف، وبالتالي، للاضطهاد المستمر؛ لقد دمر هذا كله ثروته وثروات صحابته؛ ودفع ببعض أفراد أهل بيته وأصحابه إلى اللجوء إلى بلاد أجنبية؛ كما فُرض عليه التواري عن الأبصار في

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

موطنه، وأخيراً دُفع به لأن يحيا بعيداً، باحثاً عن مستقر غير أكيد في مكان آخر»[٥٠].

وبمنأى عن القبول بالتشويهات الغربية القديمة الجذور، تؤول تحليلات إرفنغ إلى التعبير عن إعجاب صريح بعمق وثبات إيمان الرسول (ﷺ): ففي فترات القوة «خذل محمد شهوات الدنيا بعد أن آلت إليه القوة الدنيوية»[٥١]. وقد كان محمد (ﷺ) يديم هذا الإيمان الثابت حتى عبر فترات الأزمات والمصاعب. لهذا يتفحص إرفنغ بدقة متناهية سلوك الرسول الكريم (ﷺ) بعد فقدانه ولده الوحيد. يتبع محمد (ﷺ) جنازة إبنه إلى القبر وسط آلام الفراق، إذ «يقدم بيّنة أخرى على أن عناصر دينه دائمة الحضور في ذهنه»[٥٢]. ويتأكد هذا الثابت الروحي في شخصية الرسول الكريم (ﷺ) من خلال ساعته الأخيرة قبل مغادرة الحياة. في تلك اللحظة التي يفقد خلالها المرء جميع الآمال الدنيوية والطموحات المادية، حيث تخبو المغريات وتفقد المصالح المادية معانيها. هذا بلا شك هو وقت الكشف عن مكنونات النفس وحقائقها. لذا يقف إرفنغ مذهولاً إزاء هذه الشخصية: «حتى أثناء تلك الساعة، حيث لا دافع دنيوي. . . كان محمد ينطق بإيمانه الديني نفسه، وتيقنه من رسالته. وقد انطلقت الكلمات الأخيرة من بين شفتيه لتجسد ثقته بأنه سيلتحق برفقة الأنبياء الذين سبقوه»[٥٣].

ودحضاً للاتهامات الغربية الذائعة والمفبركة ضد حياة الرسول الكريم (ﷺ)، تلك التي تدّعي بأنه مجرد «مستعير» من النصرانية والأنظمة الدينية القديمة، يقدم إرفنغ رداً ضمنياً واضح الذكاء. فمن خلال استعراضه المفصل للعقائد الدينية التي كانت سائدة في جزيرة العرب قبل الإسلام[٥٤]، لا يجد إرفنغ نظاماً دينياً واحداً نقياً وخالصاً من الشوائب والتحريف، كما يقول ذلك بصراحة. وعلى نحو مناقض للفكرة الغربية المتكررة والقائلة بوجود تأثيرات يهودية ومسيحية على معتقدات ومعارف النبي، يميل الكاتب للبرهنة على أن الطوائف المسيحية التي كانت معاصرة للرسول (ﷺ) لم تكن أكثر من «صهاريج مهدمة، وسواقٍ عكرة ومنحرفة بسبب هؤلاء القائمين عليها»[٥٥]. وبعد تقديم استعراض معمق عن الكنائس الشرقية التي

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

كان ينعتها بـ «الإنفصالية والهرطقية»[٥٦]، يجد إرفنغ أن «الإيمان الذي بشر به محمد حتى الآن إنما هو أنقى من ذلك الذي كان يدعي به بعض النصرانيين الزائفين في جزيرة العرب»[٥٧].

وحيث يجد إرفنغ نفسه مشدوداً ما بين قطبين: المفاهيم الغربية المشوهة من جهة، وضياء خلاصاته كمفكر حر من جهة ثانية، فإنه يبقى حائراً في زاوية حرجة. ولكن من المثير للملاحظة هو أنه لا يظفر بتحرير نفسه تماماً من الترسبات المتكلسة التي غلفت ثقافته وتنشئته. وأمام غياب الوثائق الكافية والسجلات التاريخية المحققة، كما يشير هو إلى ذلك بصراحة[٥٨]، يعترف إرفنغ بحيرته وارتباكه على سبيل «تكوين تقييم عادل لشخصية محمد»[٥٩]. وعلى نحو متكرر يعبر إرفنغ عن «صعوبة حل لغز شخصيته وسلوكه»[٦٠].

لهذا يجد الكاتب نفسه «مضطراً للبحث عن... ثمة تفسير»[٦١]، تفسير يتدبر من خلاله إعجابه بمحمد بضمن بيئة فكرية مضادة وعميقة القدم. فبداخل مثل هذه البيئة التي أخفقت في رؤية إيمان محمد (ﷺ) كاملاً، يضطر إرفنغ إلى الاعتماد على «الافتراضات»[٦٢] أكثر من الارتكان إلى خلاصات موضوعية واضحة وملموسة. وإذ يقدم المؤلف تاريخاً ينطوي على تقدير بالغ لشخصية الرسول (ﷺ)، فإنه يبدو ميّالاً إلى موقف توفيقي للتسوية بين تطرف التراث الغربي الملبد وبين عواطفه الفردية الخاصة المعجبة بشخصية الرسول (ﷺ): «إنه لمن الصعوبة بمكان أن نوفق بين مثل هذه التقوى المتقدة والمثابرة من جهة، وبين الادعاء بنظام كاذب وكافر متواصل من الجهة الثانية؛ أو أن نوفق بين مدارك نقية ومتسامية حميدة كتلك الموجودة في القرآن، وبين ذهن تطارده العواطف غير النبيلة، ذهن مكرس لشهوات النفس الدنيوية»[٦٣].

لقد تميزت نقطة الانطلاق عند هذا الكاتب الكبير في أنها نقطة حيادية نظراً إلى

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ و٣٣٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ و٣٤١.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٤١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

عدم توفر مسببات أو مصالح قومية أو مخططات معاصرة تكمن وراء تأليف إرفنغ لهذا الكتاب المهم. لقد طوّر موقف الكاتب، المتحرر من مثل هذه المثالب، أفكاراً ومفاهيمَ واضحة الاختلاف عن الأفكار التي كانت سائدة في الغرب آنذاك، برغم عدم سمو أفكاره إلى مستوى المثالية المتوقعة من قارىء مسلم. إن ضخامة كتاب إرفنغ هذا، فضلاً عن الجهود الكبيرة المسخرة لإنجازه، تعكس ذهناً ومزاجاً متعطشاً للحقائق أكثر من ميله إلى الجدل الطائفي أو الديني اللامجدي. وإذ نما عمله هذا من خلال اهتمام شخصي بالشرق واهتمام أمريكي بتاريخ إسبانيا، فإنه استقر أخيراً على الفتح العربي ـ الإسلامي لإسبانيا. وقد تزامن هذا كله مع الاتجاه نحو دراسة متأنية لشخصية الرسول الكريم (ﷺ) الذي وحّد العرب وأطلقهم نحو العالم القديم في فتوحات شملته بأسره.

وعلى الرغم مما شاب أفكار المؤلف من نواقص وعدم اكتمال، فإنها تبقى أفكاراً مهمة مقارنة مع المفاهيم الملتوية المعاصرة، تلك المفاهيم التي هيمنت على تاريخ الفكر الغربي وشوهت مواقفه تجاه حضارتنا وحيتنا الروحية. وإذا ما أخذنا محاضرة كارلايل في الاعتبار، تبرز مساهمة إرفنغ أكثر استيعاباً وشمولية، إذ إنها تعكس ولعاً فردياً ذاتياً بقصة الرسول الكريم (ﷺ)، حيث تبرز أمامنا حيادية محسوسة جديدة في سرد قصة أمة في طور التكوّن والنمو. إن هذا الكتاب ذو شأن كبير بقدر تعلق الأمر بتاريخ التورخة الغربية للإسلام: ليس فقط لأنه كتب بقلم «أول سفير أدبي أرسله العالم الجديد إلى العالم القديم»، إذا جاز للمرء استخدام الوصف الشائع لإرفنغ، بل كذلك لأنه ألقى ضوءاً باهراً على موضوع «غربي» (وليس عربياً إسلامياً، كما يتوقع المرء) بقي مختلطاً ومشوباً بمسلّمات ثقافةكانت قد كبلت نفسها عبر العصور على طريق تعويق نظرتها لـ «الآخر» العربي والمسلم.

الفصل الثامن

«أيتها الأندلس، أرى فيك أمريكا»: نظرية إرفنغ في الوجود العربي ـ الإسلامي في إسبانيا

«كثيراً ما كنا نتناول بالتعليق خليط العربي بالقوطي المتبقي من زمن الأندلسيين. ولأكثر من مرة، كانت مشاهد وأحداث الشوارع تذهلنا، إذ هي تعيد إلى الأذهان مقاطع من «الليالي العربية». حينها طلبت مني أن أكتب شيئاً يعبر عن تلك الخصوصيات، «شيئاً بأسلوب هارون الرشيد»، شيئاً متشرباً بتلك النكهة العربية التي تتخلل كل شيء في إسبانيا».

من إهداء إرفنغ كتابه «الحمراء»[1] لصديقه

جثمت القرون الثمانية التي شهدت بقاء العرب المسلمين في شبه جزيرة إيبيريا على الذاكرة الجماعية الغربية بشكل مؤلم: فهي تذكير مستديم بتخلف أوروبا العصر الوسيط، وهاجس وسواسي لما تكمن عليه الحضارة العربية ـ الإسلامية من طاقات خزينة مستقبلية. فعبر تاريخها برمته، لم تتعرض أوروبا لسيطرة أجنبية بمثل هذا التواصل الزمني غير المنقطع والتفوق الحضاري الواضح، كما لم تشعر بالهوان والتراجع مثلما عاشته إزاء ثقافة دخيلة عليها علمتها ما ضاع منها من علوم القدماء، وزادتها مما أبدعه العقل العربي والمسلم. وعلى الرغم من أن الوجود العربي في «إسبانيا المسلمة» ـ كما يحلو للكتّاب الغربيين تسمية الأندلس ـ لم يحظ بما يكفي من الرصد والبحث فإن آراء واشنطن إرفنغ في هذا الحقل لم تنل الكفاية من الدراسة والتقصي (في الغرب والشرق على حد سواء) برغم شجاعتها وتفردها وحساسية ما تنطوي عليه من دلالات. لذا يتوجب على المؤرخ والباحث المعاصر أن يحلل هذه الآراء،

(١) Washington Irving, *The Alhambra* (New York: Continental Press, [n. d.]).

ذلك أن إهمالها والتمادي في التوجس منها لا يخدم ثقافتنا المعاصرة البتة. نفترض هنا بدءاً أن إرفنغ تمكن أن يبلغ خلاصاته حول إسبانيا المسلمة نتيجة لدافع وطني أمريكي، دافع يرنو إلى تأسيس هوية قومية للولايات المتحدة الأمريكية، وهي هوية تستقي خصوصيتها من الاختلاف المفترض عن «العالم القديم» (متمثلاً بالشرق وأوروبا سوية) على سبيل تأسيس «العالم الجديد» في أراضي «القارة الجديدة». هنا تتجسد أهمية الأندلس: إذ أن «الأسطورة الأمريكية» (التي سبقت الإشارة إليها) المؤسسة على فكرة ولادة «إنسان جديد» على أرض قارة جديدة لا تريد أن تفك تواشجها بالعالم القديم لأنها تتأمل في أن تكون وريثة مستقبله.

وعلى سبيل تتبع جدل إرفنغ المتجذر في الماضي العربي الإسلامي، ينبغي أن نلاحظ أن ولع إرفنغ بهذا الفصل المطوي في تاريخ أوروبا يرجع إلى افتتان طفولي حالم بالحمراء وبـ **ألف ليلة وليلة**، «متعة الصبا»(٢) كما يعترف هو شخصياً بذلك في إحدى كتاباته. لقد نضج هذا الاهتمام الرومانسي الطفولي في سني الرجولة، إذ تم ابتعاث الكاتب إلى إسبانيا، فمكث هناك فترة غير قصيرة، دبلوماسياً و«سفيراً» للأدب الأمريكي إلى العالم القديم. وعلى الرغم من تجذر أفكاره حول الشرق العربي الإسلامي في دائرة المفاهيم الغربية الخاطئة السائدة في أوروبا(٣)، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق، فإنها لم تشكل قط نقداً متعامياً أو سالباً للحضارة العربية وللمعتقدات الإسلامية؛ على العكس، أتاحت وطنيته ومخاوفه على مستقبل الجمهورية الأمريكية (الفتية آنذاك) تحرراً من تكبيلات الانحياز والتحامل(٤) الذي جثم على استشراق القرن التاسع عشر بعامة، في أوروبا بخاصة.

لقد نجح إرفنغ في أن يستمكن ويشخص عناصر القوة والضعف في تاريخ الدولة العربية بالأندلس، متتبعاً فكرة «النشوء ـ الذروة ـ الكهولة» في تاريخ نمو هذه الدولة. وبغض النظر عن أفكاره حول الفتوحات الإسلامية، تلك التي سطرها في المجلد الثاني من **محمد وخلفاؤه**، فإن إرفنغ وجد في الفتح العربي الإسلامي لشبه جزيرة إيبيريا طوفاناً من دماء حيوية شابة منطلقة أصلاً من بوادي الجزيرة العربية.

---

(٢) نقلاً عن: Pierre Munroe Irving, *The Life and Letters of Washington Irving*, edited by Pierre M. Irving (nephew), 4 vols. (New York: G. P. Putnam, 1863-1864), vol. 3, p. 349.

(٣) انظر: Muhammed A. Al-Da'mi, *Arabian Mirrors and Western Soothsayers: Nineteenth-century Literary Approaches to Arab-Islamic History*, Comparative Cultures and Literatures; vol. 7 (New York: Peter Lang, 2002).

(٤) للاطلاع على أفكار إرفنغ في ظهور الإسلام وشخصية الرسول الكريم (ﷺ)، انظر: Muhammed A. Al-Da'mi, «Irving on Muhammed,» *Indian Journal of American Studies*, vol. 19, nos. 1-2 (Winter-Summer 1989), pp. 1-6.

ومن ناحية ثانية، عدَّ إرفنغ ظهور الخلافة الأندلسية وتطورها الحضاري منقطع النظير نوعاً من التنقية/ التعميد الذي طهّر الحياة الأوروبية الوسيطة التي كان يمتطيها ملوك طغاة ورجال كنيسة تركبهم الخرافة. ولكن إرفنغ لا يرد امتداد النجاح العربي الإسلامي إلى تخلف أوروبا الوسيطة فقط، فعلى الرغم من إطلاقه لفظة «غزاة» على العرب القادمين إلى أوروبا، لم يكن إرفنغ يقصد إدانة الفتح العربي بقدر ما كان يعبر عن فكرة «البقاء للأصلح» الذائعة الصيت في عصر الداروينية. وللمرء أن يلاحظ فكرة الطوفان التطهيري في وصف إرفنغ للاندفاع العربي نحو أوروبا: «لقد كان شيئاً مذهلاً أن نرى، وتحت سقف زمني قصير، أرضاً بهذا الامتداد وبهذه الوعورة يتم اختراقها وإخضاع أهلها، إذ كان الجيش الغازي يندفع وكأنه طوفان غامر يغمر بتياره أبعد البقاع»(٥).

في شبه جزيرة إيبيريا التقى الإسلام بالمسيحية الأوروبية، وواجه الفارس العربي فرسان أوروبا العصر الوسيط، ونفذت الحضارة العربية ـ الإسلامية، لأول مرة في التاريخ، إلى إناء أوروبي وعلى نحو واسع وكثيف. كان هذا حدثاً تاريخياً ذا آثار عميقة في قصة الصراع/ التعايش ما بين الشرق والغرب، فلم يترك هذا الحدث إسبانيا تحت السيادة العربية لثمانية قرون فحسب، بل إنه غدا سبباً لتعقيدات نفسية جماعية يصعب إغفالها واستئصالها بالنسبة إلى الذهنية الغربية بعامة. ويكرس إرفنغ الذهول الذي انتاب وينتاب الذهنية الغربية بعد هذا الحدث التاريخي، ذلك أنه يعتقد بأنه كان يمكن للقوات العربية أن تغزو وتُخضع أوروبا بأكملها، لولا صدها واحتواء فيضها في الإقليم الجنوبي لفرنسا. ولهذا يصور إرفنغ للقارئ الغربي الويل والثبور الذي كان ينتظر أوروبا لو أنها أخفقت في صد الهجمة، كما لاحظنا ذلك في فصل سابق(٦).

باستثناء بعض الإشارات العابرة إلى ازدهار حضارة عربية راقية في إسبانيا، وهي إشارات لا تخفق في إلقاء الضوء على إعجاب إرفنغ بإبداعية الأندلسيين، عندما كانت «أوروبا بأكملها تحيا حالة من البربرية النسبية»(٧)، فإن الجزء الأعظم من مجلداته حول الوجود العربي ـ الإسلامي في إسبانيا يتكرس للتاريخ العسكري وليس لتاريخ الثقافة أو السياسة أو الفنون، باستثناء مواضع معينة. إن كتاب **فتح إسبانيا** *(The Conquest of Spain)* (١٨٣٥) هو تاريخ يفصل عملية إخضاع العرب شبه الجزيرة لسلطتهم. أما كتاب **الحوليات المغربية** *(The Moorish Chronicles)* (يتكون من جزأين:

---

(٥) Washington Irving, *The Conquest of Spain* (New York: Continental Press, [1835]), p. 110.

(٦) Irving, *The Alhambra*, p. 33.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

«تاريخ فرنان غونزاليز، كاونت كاستل» و«تاريخ فرناندو القديس»، ١٨٦٦) وكتاب **فتح غرناطة** *(The Conquest of Granada)* (في جزأين، ١٨٢٩)، فإنهما تاريخان عسكريان يبحثان ويبرزان بذور ومسببات انحطاط الدولة العربية في الأندلس، إذ إنهما يسجلان بدقة «فوتوغرافية» مؤلمة قصة انهيارها النهائي. أما كتاب الحمراء (١٨٣٢)، فإنه عبارة عن خليط إبداعي مشوق من فن القصة وأدب الارتحال، إذ يمور هذا الكتاب بحكايات قصيرة وحوادث طريفة كان المؤلف قد سجلها بدقة إبداعية خلال فترة مكوثه في قلعة الحمراء المهيبة.

وإضافة إلى الأساطير المسكونة بأشباح المقاتلين العرب المسحورين المختفين منذ قرون تحت آجر آثار قلاع المدينة (كما كان الاعتقاد الإسباني المحلي سائداً)، فإن كتاب الحمراء يجسد افتتان إرفنغ بخليط التراث العربي الإسباني الذي تعكسه العمارة القائمة في الأندلس. يقول إرفنغ: «بالنسبة إلى المرتحل المتشرب بالحس التاريخي وبالشاعرية، تستحق حمراء غرناطة التقديس»[٨]. ولكن لسوء الطالع، تتجاهل تواريخ إرفنغ حقبة زمنية متكونة من ٧٧٨ سنة، شهدت بناء «إمبراطورية لا ترقى أي من إمبراطوريات العالم المسيحي إلى منافستها، وهي إمبراطورية نشرت ضياء المعرفة الشرقية عبر الأقاليم الغربية لأوروبا المظلمة»[٩].

ينتقي إرفنغ عدداً من الظواهر المستلة من إسبانيا ما قبل الفتح العربي لكي يميط اللثام عن مسببات الضعف والتشرذم الداخلي تحت ظل الحكم القوطي لإسبانيا. فعلى نحو مناقض لأخلاقيات ومثل الفروسية العربية، بدت الفروسية الأوروبية وهي في مرحلة انحسار ونكوص[١٠]، إذ إنها حال تتجلى في الأعداد الكبيرة من الإسبان الذين ساعدوا الفاتح العربي في إخضاع شبه الجزيرة. وأكثر النماذج تأشيراً لهذه الحال المتردية هي شخصية الكاونت جوليان الذي سبق أن راحت ابنته ضحية لاغتصاب ملك إسبانيا دون رودرك. وعلى طريق الانتقام من هذا الملك الطاغية الذي تنقصه الأخلاق، يقرر جوليان أن يتعاون، يداً بيد مع رئيس الكهنة «أوباس»، مع الفاتح العربي. ثمة نماذج أخرى يناقشها إرفنغ للبرهنة على مدى التراجع الأخلاقي الذي كان سائداً في إسبانيا القوطية والذي يسّر الفتح العربي، وهي نماذج تتناقض مع أخلاقيات الكنيسة الكاثوليكية وعصر الفروسية في القرون الوسطى. فعلى سبيل المثال، يقص إرفنغ حادثة اختطاف أميرة جزائرية في عرض البحر المتوسط من قبل

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٠) Irving, *The Conquest of Spain*, p. 65.

الإسبان، وهي فعلة تعكس الطرائق اللامبدئية والشبقة لإشباع الغرائز الجسدية. وثمة نموذج لاأخلاقي آخر يتمثل بغرائزية الملك وتيزا الذي تسنم العرش قبل دون رودرك. يجسد هذا العاهل النوع الشهواني من الرجال: فقد كان رجلاً خالياً من جميع الفضائل المسيحية لأنه «سمح وزوّج لتعدد الزوجات»، كما يصفه إرفنغ لقارئ غربي. ودون أية إشارة إلى هنري الثامن، ملك إنكلترا المتعدد الزيجات، يختزل إرفنغ إشكالية وتيزا باعتبارها «محاكاة» لعادات المسلمين. وعموماً، يذهب إرفنغ إلى الاعتقاد بأن فتح العرب إسبانيا ينطوي على مدلولين: أولاً، أنه نصر عسكري للفروسية العربية على الفروسية الأوروبية في العصر الوسيط (الكاثوليكية افتراضاً)؛ وثانياً: أن هذا النصر إنما يمثل عملية واسعة لنقل حضارة شرقية مستنيرة (دخيلة) إلى غرب مظلم. لهذا يعتقد إرفنغ أن سر تواصل البقاء العربي في إسبانيا إنما كان يرتكن إلى إدامة دقيقة للتوازن الذي حافظ عليه العرب بدقة بين العسكري والمدني، بين الجندي والمهني - وبلغة الاستعارة - بين نمطين من الرجال: طارق بن زياد (رجل السيف) وعبد العزيز (رجل الدولة)، أول والٍ عربي في الأندلس.

وعلى الرغم من اعتقاد إرفنغ بأن إسبانيا أرض «اغتصبها» العرب، فإن هذا الاعتقاد لا يهدف إلى الإساءة للعرب بقدر ما كان يرنو إلى تبرير استحواذ المهاجرين الأوروبيين على القارة الأمريكية على حساب سكانها الأصليين، قارناً في تاريخ البقاء العربي في إسبانيا دروساً لأمريكا المعاصرة. لهذا، فإن فكرة الأرض المغتصبة (تذكيراً ملتوياً بأمريكا)، التي تتطلب توازناً دقيقاً بين فنون الحرب وفنون السلام، وضعت العرب الأندلسيين في زاوية تاريخية استثنائية من أجل البقاء. فلأنهم كانوا محاطين بالأعداء من كل حدب وصوب، ومنقطعين عن أبناء جلدتهم بعوائق البحار، طوّر عرب الأندلس هناك وعياً بالتفرد. لقد كانوا «منقطعين عن جيرانهم في الغرب بحواجز الدين والسلوك التي لا يمكن اختراقها، وكانوا منفصلين بالبحار والصحارى عن أبناء جلدتهم في الشرق. لقد كانوا شعباً وحيداً»[11]. وهكذا أضفت إرادة البقاء على الأندلسيين تشبثاً قوياً بالحياة، وهو دافع جعلهم على ما كانوا عليه من تفرد وتقدم ثقافي.

يرتكن السرد التاريخي في كتاب إرفنغ على تأسيس توازن بين الأندلسيين (الماضي) والأمريكيين (الحاضر). لقد كانت أوجه الشبه بين التجربتين عديدة ومغرية: إذ كوّن هؤلاء المهاجرون شعباً جديداً يرنو، وهو يعي أن جذوره مقتلعة، إلى تأسيس هوية قومية وثقافية جديدة بداخل إناء بيئوي صعب، وعلى

(١١) Irving, *The Alhambra*, p. 34.

أرض تتحدى إرادة الإنسان برغم ثرائها. لهذا يمكن للمرء ـ دون تمادٍ في التكهن ـ أن يعزو إعجاب إرفنغ بالأندلسيين إلى أنهم مثلوا له شعباً فتياً جديداً، كالأمريكان، شعباً يختلف عن الشعوب (الإسلامية) التي نشأ منها، ويختلف كذلك عن تلك الشعوب (الأوروبية) التي هزمها ثم تعايش معها. وتأسيساً على هذا التوازي التاريخي، بين تجربة الأندلسيين المجهضة وتجربة الأمريكيين الوليدة الواعدة، يحاول إرفنغ أن يستقي الدروس والتحذيرات لأمريكا عصره من خلال تتبع مسببات التقدم والانحطاط في قصة الشعب الأندلسي. فإذا ما أراد الأمريكيون أن يبنوا حضارة جديدة مثلما فعل الأندلسيون، فإن عليهم أن يواشجوا فنون السلام بفنون الحرب عن طريق البناء والاستعداد الدائم للميدان، لذا يتوجب على الإنسان المدني أنْ يكون جندياً في زمن الحرب. في خطاب خطه إرفنغ إلى السيدة «بولفر» (أيار/ مايو ١٨٢٨) يقرر الكاتب بأن «الأندلسيين أمسكوا بهذه الأرض وهم يعرفون وجوب الاستعداد الدائم للحرب، وكأن الأمر هو أن يداً تعمل وأخرى تقاتل».

وعلى الرغم من استخدامه لألفاظ «غزاة ومغتصبين» لوصفهم[(١٢)]، فإن الأندلسيين برهنوا لإرفنغ بأنهم «كانوا يستحقون هذا البلد الجميل»، ذلك أنهم «انتزعوه بشجاعة، وتمتعوا به بلطف وسخاء»[(١٣)]. إن هذا الموقف المعبر عن الفكرة الذائعة في أن «الفائز يأخذ كل شيء»، هو ما يميز الذهنية الأمريكية إلى يومنا هذا. وعلى نحو يبدو للكاتب بأنه مطابق مع ما حدث في إسبانيا، استحوذ المهاجرون الأوروبيون الأوائل على أمريكا واستثمروا أرضها. لذا استحق هؤلاء المهاجرون القارة الجديدة أكثر من سكانها الأصليين، بحسب منطقه.

في الفصل الموسوم بـ «تأملات في السيطرة الإسلامية على إسبانيا» من كتاب الحمراء يأخذ التوازي الضمني بين أمريكا والأندلس بعداً تعليمياً بالنسبة إلى القارئ الأمريكي الذي ينبغي أن يتتبع في صفحات جلاء الأندلسيين من إسبانيا تحذيراً للمستقبل. لقد كان إرفنغ مؤمناً بأن عرب الأندلس أقاموا أمة أو (إمبراطورية، كما يفضل أن يسميها) جديدة تختلف تماماً عن الخلافة العباسية المشرقية. فمن بين الأقوام الأثنية المتنوعة التي تكوّن منها الجيش الإسلامي الذي فتح إسبانيا (فضلاً على العرب عنصراً رئيسياً) شهد التاريخ هناك ولادة «شعب جديد» بهوية متفردة، وهي سابقة تاريخية لم تتكرر مرة ثانية إلا بعد اكتشاف أمريكا، كما يعتقد إرفنغ. وفي الوقت ذاته

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٣) Irving, *The Life and Letters of Washington Irving*, vol. 2, p. 332.

الذي شهد تأليف إرفنغ تواريخه الأندلسية، كانت فكرة ولادة شعب جديد في أمريكا تراود العديد من المفكرين، إذ عدّ كريفيكور (Crevecoeur) رحلات كولومبوس الاستكشافية بشيراً بولادة «جنس جديد» من البشر عبر الأطلسي(١٤). وقد أوحى إرفنغ بأن الاندفاع الأول للمسلمين، وهو الاندفاع الذي كان يجرف أقواماً من غير العرب في سيله، قد أدى إلى تزاوج إضافي بالأوروبيين، وهذا الاختلاط الأخير أدى بدوره إلى ظهور الجنس أو العنصر الذي يظهر لأول مرة في التاريخ والذي أطلق عليه إرفنغ تسمية خاصة هي: شعب الـ «موريسكوسبانيارد»(١٥)، أي شعب هجين من المسلمين والإسبان. لقد بث مجيء العرب «مزجاً قوياً من الجلال الشرقي» في «الشخصية القومية الإسبانية، جعلت من الإسبان قوماً يختلفون عن جميع شعوب أوروبا»(١٦).

وهكذا شهدت البوتقة الأيبيرية ولادة «فردوس أرضي» كان إرفنغ يتأمل ولادته من جديد على الشواطئ المقابلة للمحيط الأطلسي حيث القارة الأمريكية البكر. لاحظ لهجة الكاتب وهي تعكس إعجابه البالغ بالفردوس الذي صنعه العرب في إسبانيا، واصفاً اندفاعهم ثم قبولهم التوقف والاستقرار في شبه جزيرة إيبيريا، بقوله: «وإذ تم احتواؤهم ضمن حدود البايرنيز، فأن الأقوام الآسيوية والأفريقية المؤتلفة التي شكلت هذا الدفق العظيم اضطرت إلى التخلي عن مبدأ الفتح الإسلامي لصالح فكرة تأسيس سلطة ثابتة ومستقرة في إسبانيا. . . ولأن هؤلاء كانوا يشعرون باقتلاع جذورهم من أوطانهم الأصلية، فإنهم عشقوا الأرض التي وهبها الله لهم، كما يفترضون، ثم ثابروا على إعمارها بكل ما من شأنه أن يكرس سعادة الإنسان. ولأنهم أسسوا سلطتهم عبر نظام قانوني حاذق وحكيم، حيث كانوا يجتهدون في العناية بالفنون والعلوم ويشجعون الزراعة والصناعة والتجارة، فإنهم شكلوا ـ تدريجياً ـ إمبراطورية لا ترقى إلى رفاهها إمبراطوريات العالم المسيحي. كما أنهم استحضروا كل البهاء والتهذيب الذي ميز الإمبراطورية العربية في الشرق إبان عهود ازدهارها. وهكذا بثوا ضياء المعرفة الشرقية عبر الأقاليم الغربية لأوروبا المظلمة»(١٧).

لا تتأصل «أمريكانية» اهتمام إرفنغ بإسبانيا وماضيها في مهمته الدبلوماسية التي

---

(١٤) Beongcheon Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient* (Detroit: Wayne State University Press, 1983), p. 226.

(١٥) Irving, *The Alhambra*, p. 34.

(١٦) Irving, *The Conquest of Spain*, p. 4.

(١٧) Irving, *The Alhambra*, p. 33.

ابتعث لأجلها فحسب[١٨]، بل هي تنبع كذلك من حس وطني، إذ أن شبه جزيرة إيبيريا هي الأرض التي احتضنت كولومبوس وشهدت تحضيرات رحلته التاريخية لاكتشاف «العالم الجديد». ويمكن ملاحظة الربط بين الأندلس والعرب وكولومبوس من ناحية، وبين أمريكا من ناحية ثانية، من خلال الإشارات المتكررة إلى الجسر الإسباني «بينوس»، رمزاً. في رسالة مشحونة بالدلالات كتبها إرفنغ إلى السيدة إنطوانيت بولفر (آذار/مارس ١٨٢٨)، يؤشر إرفنغ هالة المعاني الرمزية التي تغلف هذا الجسر العتيق: «ولكن غرناطة، بوركت يا غرناطة! تأملي حجم سعادتنا ونحن نجتاز الجسر المعروف بـ «بينوس»، مشهد المجابهات بين الأندلسيين والمسيحيين، والبقعة التي شهدت استيقاف كولومبوس من قبل رسول الملكة إيزابيلا، وهو يوشك على مغادرة إسبانيا يائساً من مشروعه»[١٩].

في تجربة إرفنغ الأندلسية يتواشج الشرق مع أمريكا من خلال شخصية كولومبوس على سبيل تطوير تلاحم محكم الدلالات: فكانت اللذة التي انتشى إرفنغ بها في قلعة الحمراء، عربية من ناحية، وأوروبية من ناحية، وأمريكية من ناحية ثالثة. وكثيراً ما كانت مخيلة الكاتب والمؤرخ الرومانسي تستحضر مشهد كولومبوس ـ بعيد جلاء العرب ـ فقد «تم استدعاؤه بين هذه الجدران من قبل الملكة البطلة، حيث تم إمضاء الاتفاقية التي قادت إلى اكتشاف العالم الغربي»[٢٠]. ها هنا اختلطت عناصر العالم القديم بزيجة تاريخية قل نظيرها ليولد العالم الجديد، ذلك أن كولمبس بحسب «الأسطورة الأمريكية»، هو «الأمريكي الأول»[٢١]. كانت قلعة الحمراء المهيبة مسرحاً لأفعال بسالة بطولية إسبانية وعربية، أفعال شكلت دراما الماضي العظيم. ولهذا، «يتوجب على إسبانيا أن تتقدم بالعرفان لفاتحيها المسلمين لأنهم أقاموا عليها أعظم الصروح التاريخيـة جمالاً وإثارة»[٢٢].

إن قاعات الحمراء شهدت، من ناحية ثانية، حضور بطل استثنائي بالنسبة إلى التاريخ الأمريكي، هو كولومبوس. فتصاعدت رؤية إرفنغ نحو تخيل «المكتشف

(١٨) John Frey, «Irving, Chateaubriand and the Historical Romance of Granada,» in: Stanley Brodwin, ed., *The Old and New World Romanticism of Washington Irving*, with an introduction by William L. Hedges, Hofstra University's Cultural and Intercultural Studies (New York: Greenwood Press, 1986), p. 92.

(١٩) نقلاً عن: Irving, *The Life and Letters of Washington Irving*, vol. 2, pp. 287-288.

(٢٠) Irving, *The Alhambra*, p. 31.

(٢١) Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient*, p. 226.

(٢٢) Irving, *The Alhambra*, p. 22.

المستقبلي لعالم جديد وهو يحتل بقعة متواضعة في زاوية قاصية» في قاعة الحمراء الرئيسة(٢٣). إن عملية الارتجاع إلى الماضي الإسباني ـ بضمن عنصره العربي الإسلامي ـ إنما كانت شيئاً من هاجس العودة إلى الوطن/ الجذر، حيث ابتطن المكان جذور «اليانكي النيويوركي» الباحث عن هوية قومية لجمهورية جديدة.

يعتقد إرفنغ أن إسبانيا تختلف عن بقية أقطار أوروبا، وعلّة ذلك، كما يعتقد محقاً، هو الوجود العربي الذي تواصل لقرون عديدة هناك. لهذا، شهدت إسبانيا ـ على الرغم من جلاء العرب ـ تشكلاً وتجدداً جذرياً تركها أمة لا شرقية ولا غربية. وإذ يستذكر المرء نظرية الجماليات ـ الأخلاقية التي أرسى جون رسكن (Ruskin) دعائمها والتي تدرس الشخصية القومية لحضارة ما من خلال ما شيدته من صروح معمارية، فإن إرفنغ يتتبع تميز شخصية إسبانيا القومية في الحجارة والأقواس والأعمدة التي شيدها ذلك المزيج الذوقي العربي ـ القوطي النادر.كان إرفنغ غالباً ما «ينصت» إلى «صوت» التاريخ المتأتي من الزخارف العربية والفسيفساء الإسلامية ـ فكان ذلك هو صوت عصور التصادم/ التعايش ما بين الشرقي والغربي، العربي والقوطي(٢٤). كتب إرفنغ خطاباً شخصياً مهماً من إسبانيا، يقول فيه: «يصعب عليّ أن اقنع نفسي بأني هنا في أوروبا، وبأن هذا المكان ليس واحداً من المعسكرات البرية المؤقتة لجيش عربي جرّار»(٢٥).

إن هذه السمة الشرقية ـ العربية التي خصت إسبانيا دون غيرها لا تعبر عن آفاق التمازج الحضاري بين الشرق والغرب فحسب، بل هي تعكس إعجاب الكاتب بإبداعية العقل العربي على نحو خاص. وبحسب رأيه، لم يكن العرب مستهلكين سالبين لحضارة أوروبية غربية، بل كانوا أمة أضافت لهذه الحضارة وأغنتها، فغادر العرب هذه الأرض، التي عمروها لقرون، وهي أرض زاخرة بشواخص تتحدى الزمن وتعبر عن عبقريتهم. كتب إرفنغ مرة إلى صديقه الأمير الروسي دولغوروكي (١٨٢٨) يقول: «يختلف الأندلسيون كثيراً عن بقية الأوروبيين في سجاياهم على نحو واضح. فمقارنة ببقية سكان إسبانيا الآخرين الذين أشاهدهم هنا، يبدو هؤلاء أفارقة في صفاتهم وعاداتهم. وكنت، عندما اختلط بهم في بعض بلداتهم الريفية القديمة، دائماً ما أفشل في إقناع نفسي بأن جلاء المسلمين من إسبانيا إنما كان جلاءً إسمياً فقط»(٢٦).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٥) انظر رسالة إرفنغ إلى الأمير دولغوروكي (Dolgorouki) في آيار/ مايو ١٨٢٨. نقلاً عن: Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient*, p. 317.

(٢٦) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣١٧.

لم ترسّخ السمة العربية ـ الإسلامية لإسبانيا رأي إرفنغ بقوة الفاتح العربي فحسب، بل رسخت كذلك رأيه بأن العرب إنما هم فاتحون محتملون كما ذكرنا ذلك في موضع سابق، أي: أوحى البقاء العربي ـ الإسلامي في إسبانيا لإرفنغ بقدرة عربية كامنة على العودة إلى الأندلس من جديد. لقد كان إرفنغ يتأمل هذه الفكرة في العقود الأولى من القرن التاسع عشر على نحو يؤول إلى تحذير الغرب. ويتجسد هذا الخوف من العرب في تقرير، يورد إرفنغ ملخصه، يتحدث عن حاكم تطوان العربي الذي كان حينذاك يترقب يوماً يستعيد فيه العرب ممتلكاتهم في المدن الإسبانية(٢٧). ويأخذ هذا التحذير بعداً أكثر تسبيباً لـ «فوبيا» الخوف من الإسلام لدى الأوروبيين عندما يعلن إرفنغ بأن العديد من حفدة الأندلسيين الساكنين حينذاك في شمال أفريقيا يعيشون نوعاً من الانفصال الاجتماعي في مهاجرهم عن بقية عرب شمال أفريقيا، إذ يعدون أنفسهم شعباً مختلفاً ومنفياً عن الأرض التي كانت ملكاً لهم لمدة ٧٧٨ عاماً. وعليه، يظن إرفنغ بأن حرص الأندلسيين على الحفاظ على شخصيتهم السكانية الخاصة إنما ينذر بحملة ارتدادية لإعادة تأسيس أنفسهم، دولة، على التراب الإسباني (لاحظ مقولاته في هذا الشأن في الفصل السادس).

ومن ناحية أخرى، تستحوذ شخصية إسبانيا «المركبة» ثقافياً وحضارياً على عقل إرفنغ نظراً إلى هويته الأمريكية التي كان يحاول جاهداً أن يؤسسها. ذلك أن هذه الأرض المتميزة «بذلك المزيج العربي القوطي» كانت وطن الرجال الذين اكتشفوا العالم الجديد الذي ينتمي إليه الكاتب. إن نظرية إرفنغ في أن الوجود العربي هناك قد تمخض عن ولادة «شعب جديد»، شعب لم يترك لنفسه «إسماً مميزاً»(٢٨) إنما تستقطب أهمية خاصة لما تنطوي عليه من دلائل بالنسبة إلى الوطنية الأمريكية. وبكلمات أخرى، يوحي إرفنغ بأن القدر التاريخي كان يريد لهذا «الاسم المميز» أن يظهر على الشاطئ المقابل من المحيط الأطلسي بدلاً من إسبانيا. ربما كانت هذه هي «الإيحاءات الرومانسية» التي لاعبت مخيلة الأديب المؤرخ وهو يجول بأنظاره عبر قاعات الحمراء وجدرانها(٢٩): فبينما خدمت الليالي العربية في إيقاد خيال إرفنغ صبياً، جسدت غرناطة الأجواء الخيالية للكاتب الباحث عن شخصية وهوية قومية

(٢٧) Irving, *The Alhambra*, p. 67.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٩) تعتقد الكاتبة لوريتا شارون ويات أن غرض إرفنغ الأصلي من زيارة إسبانيا كان بحث حياة كولومبوس، انظر: Loretta Sharon Wyatt, «The Charm of a Golden Past: Iberia in the Writings of Washington Irving and Antonio Goncłaves Dias,» in: Brodwin, ed., *The Old and New World Romanticism of Washington Irving*, p. 105.

رجلاً. وحيث أراد العرب للأندلس أن تكون فردوساً «قرآنياً» ـ كما يقول ـ بشرت غرناطة الرومانسي الأمريكي بفردوس آخر في العالم الجديد. فبالنسبة إلى هذا الكاتب تنعكس فكرة «الشعب الجديد» الذي يقطن جنة أرضية في تجربة العرب الأندلسية (المجهضة). ولا ريب، في أن هذا الاهتمام الخاص بماضي العرب في إسبانيا كان ينطوي على شكل من أشكال التقمص: إذ يتقمص إرفنغ تجربة العرب رغبة منه في «استئناف» هذه التجربة (بنجاحاتها فقط) في أمريكا الشمالية. ومن المثير للملاحظة أن هذا كان شعوراً بدرجة من القوة أنه استحوذ على إرفنغ منذ الصبا: «منذ بواكير الصبا، عندما كنت أتفرّس، على ضفاف نهر الهدسون، صفحات قصة إسبانية قديمة حول حروب غرناطة، ثبتت تلك المدينة كبؤرة لأحلام اليقظة عندي. وكثيراً ما كنت أطأ، بمخيلتي، قاعات الحمراء الرومانسية... إذ أتسكع عبر الحجرات الشرقية واستمع لخرير النوافير وتغريد العندليب، حيث استنشق عطر الورد وأتحسس جمال الطقس البلسمي، وغالباً ما كنت أغوي النفس برؤيا وجودي في جنة محمد، وأحس بأن «دولورس»، الفتاة الصغيرة الممتلئة، إنما هي واحدة من حور العين... اللائي قدّر لهن العناية بسعادة المؤمنين»[٣٠].

لا شك في أن نظرية إرفنغ في الوجود العربي ـ الإسلامي في إسبانيا تختلف تماماً عن الآراء العربية وعن الآراء الغربية على حد سواء. فبينما عد الأوروبيون هذا الوجود ضرباً من ضروب الاحتلال القسري الذي حدث في غفلة تاريخية إبان عصر النكوص والظلام، اعتبر المفكرون العرب والمسلمون هذا الوجود برهاناً، ليس فقط على التفوق العسكري والإيماني فحسب، بل كذلك على التفوق الحضاري والثقافي. وأخذ الفريق الأخير يؤكد على دور الأندلس التاريخي في عملية بث الحضارة العربية ـ الإسلامية الوسيطة في أوروبا تمهيداً لعصر النهضة.

ولكن إرفنغ حاول، من ناحية ثالثة، أن ينتقي أفكاراً صحيحة من كلا الجانبين، تهيئة لتأسيس نظريته المبتناة على نظرة قومية أمريكية. وبينما يتفق هذا الكاتب والمؤرخ الرومانسي مع الأوروبيين في أن التواصل العربي الإسلامي على التراب الإسباني قد بدأ بعملية احتلال شجاعة في عصر ضعف وتراجع أوروبي، فإنه يبرر للعرب ـ تأسيساً على الحضارة الراقية التي بنوها هناك ـ احتفاظهم بإسبانيا لقرون. ويأتي تأكيده على تفرد الأندلس (باعتبار اختلاف شخصيتهم عن «الجذر» من ناحية، وعن «البيئة الجديدة» الأوروبية من الناحية الثانية) عنصراً جوهرياً في بناء شعب جديد، لاأوروبي ولاآسيوي. من هنا ينطلق الكاتب ليستعيد تجربة الأندلس

(٣٠) Irving, Ibid., p. 38.

تبريراً لاستحواذ الأمريكيين الأوائل على القارة الجديدة، سابقة تاريخية، على سبيل تحقيق تجربة ثانية قُدر لها أن تنجح بعد قرون في أمريكا الشمالية. ولهذا كان تتبعه لنمط التطور التاريخي المتمثل بـ «الولادة ـ الشباب ـ الكهولة» يهدف لاستلال الدروس والعبر لأمريكا عصره: فمن ثنائية «القتال ـ البناء» الأندلسية استقى الكاتب سر قوة الكينونة القومية الجديدة، ولكنه استقى من غياب مركز سلطة مهيمن (تلك الحال التي آلت إليها الخلافة الأندلسية في أواخر عهدها) عدداً من التحذيرات التاريخية في ضرورة البحث عن سلطة قوية، وفي ضرورة تجنب حرب أهلية في أمريكا. ولم يكتف إرفنغ بهذا، بل إنه حاول وضع شخصية كولومبوس كبؤرةً (رمزية ـ تاريخية) لتأسيس ثالوث يتمثل في تزاوج الشرق القديم (آسيا وأفريقيا) وبالغرب القديم (أوروبا) لولادة الرجل الجديد (الأمريكي الأول)، مكتشف العالم الجديد. وللمرء أن يلاحظ كيفية ولوج رجل الأدب ميدان التاريخ على سبيل انتقاء وتشكيل الدرس التاريخي المناسب لعصره عبر منظومة فكرية محكمة ومقنعة. فبالنسبة إلى إرفنغ، لم تكتمل دائرة الأرض إلا برحلة كولومبوس لولوج الهند من الجهة الغربية، تلك الرحلة التي آلت إلى اكتشاف أمريكا. ولم يتحقق هذا الاكتشاف إلا بتزاوج الشرق والغرب الذي أدى إلى ولادة نوع بشري جديد يتجسد في «كولومبوس».

وبتوسيع الدلالة يكون كولومبوس هو الأمريكي الأول الذي يعتصر تجارب العالم القديم لبناء فردوس أرضي ـ كما فعل الأندلسيون ـ في عالمهم الجديد. ويأخذ إيمان إرفنغ بقدرات الأندلسيين بعداً مثيراً عندما يحذر الغرب من خطر عودة أندلسية إلى أوروبا القرن التاسع عشر. ويمكن للمرء أن يعزو إعجاب إرفنغ بالأندلسيين إلى ما لاحظه من توازٍ بين تجربتهم والتجربة الأمريكية الوليدة، بيد أنها ملاحظة لا تكفي لتسمو به فوق الأسطورة الآرية. وهكذا يبقى هذا الإعجاب حبيساً بما مضى من تقاليد استشراقية، وليس من نوع الإعجاب بأمة حية يمكن أن تكون.

الفصـل التاسـع

إمرسون: توظيف التاريخ العربي ـ الإسلامي

«يجب أن أذهب إلى الشرق: كل المجد العظيم يأتي من هناك».

نابليون بونابرت

«أيها الجند، من قمم الأهرامات، أربعون قرناً تـترقبكم»

نابليون بونابرت

«لا أعرفك، أنا أشمئز من جنسك»[١].

إيريك مايير

«الدين والشِعر هما كامل حضارة العرب. . . الدين والشِعر: الدين يعلمهم قدراً لا يرحم، لأنه يحدد يومين فقط في حياة الإنسان: يوم قدره ويوم حسابه. أما الدين فيميل إلى الزهد والقدرية»[٢].

إمرسون

على الرغم مما حظي به استشراق المفكر الأمريكي رالف والدو إمرسون (Emerson) (١٨٠٣ ــ ١٨٨٢) من عناية ورصد في الكتابات الغربية[٣]، فإن هذا

---

(١) Eric Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other,» *English Literary History* (ELH), vol. 58, no. 3 (Autumn 1991).

(٢) Ralph Waldo Emerson, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson: With a Biographical Introduction and Notes*, [edited by] Edward Waldo Emerson, 12 vols., Centenary ed. (Boston, MA: Houghton, Mifflin Co.; Cambridge, MA: Riverside Press, 1903-1921), vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*.

(٣) انــظــر: Frederic Ives Carpenter, *Emerson and Asia* (Cambridge, MA: Harvard University =

الجانب البارز من فكره لم يزل يدعو إلى المزيد من التقصي والتحليل، ليس من ناحية اهتمامه بحضارات شرقية معينة فحسب، بل كذلك من ناحية دلالته، مؤشراً لطبيعة الاستقبال الأمريكي للشرق، فكرةً وتراثاً. لقد بدأ الاستشراق الأمريكي على أسس مستوردة هشة (كما ذكرنا في الفصل السادس)، معتمداً المصادر الثانوية والكلمة المطبوعة بدلاً عن الاتصال والتجربة المباشرة(٤). ولكنه، من ناحية ثانية، كان استشراقاً متحرراً (خلال القرن التاسع عشر، على أقل تقدير) من آفاق واغواءات استعمار «الآخر» وضمه، بعكس الاستشراق الأوروبي، البريطاني والفرنسي على نحو خاص. ويقدم استشراق إمرسون الفرصة المناسبة لتتبع عدد من الهواجس والدوافع الشديدة التعشق بتعقيدات وتوترات ثقافية أمريكية محلية متنامية ترنو إلى تأسيس كيان اجتماعي أمريكي جديد.

وإذا كان هذا الاستشراق جزءاً من البحث الأمريكي المضني عن هوية ثقافية متفردة كما لاحظنا سابقاً، فإنه لا يمكن إلاّ أن يخضع إلى فكرة بلوغ «الحلم الأمريكي» المُلحّة. لهذا السبب يكتسب هذا الجهد الاستشراقي قيمة خاصة بالنسبة إلى الباحثين نظراً إلى تأرجحه بين الإرث القوي لجذوره الأوروبية(٥)، وبين التبرعمات الأمريكية المستجدة التي جسّدها أوائل المفكرين الأمريكان من أمثال واشنطن إرفنغ، أبي الأدب الأمريكي، كما يفضلون تسميته. وعلى الرغم من إهمال الكاتب بيو نجيون يو (Yu) الياباني الأصل، استشراق واشنطن إرفنغ الرائد على نحو غير مبرر(٦)، فإن

= Press, 1930); Arthur Christy, ed., *The Asian Legacy and American Life* (New York: John Day Company, 1945); Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1961); Farhang Jahanpour, «Oriental Influences in American Literature During the Nineteenth Century,» paper presented at: *Other Voices, Other Views: An International Collection of Essays from the Bicentennial* (conference), edited by Robin W. Winks, Contributions in American Studies; no. 34 0084-9227 (Westport, CT: Greenwood Press, 1978); Beongcheon Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient* (Detroit: Wayne State University Press, 1983), and Fakhir abdul-Razzak, «The Arabian Nights in America: A General Survey,» in: Muhsin J. Al-Musawi, ed., *Orientalism: Comparative Culture Book Series*, vol. 3 (Baghdad: Cultural Affairs, 1989), pp. 28-42.

(٤) Carl T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-century Explorations*, Contributions in American Studies; no. 55 0084 9227 (Westport, CT: Greenwood Press, 1981), p. 265.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٥، و Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient*, pp. 11 and 22.

(٦) حول استشراق إرفنغ، انظر: Stanley Brodwin, ed., *The Old and New World Romanticism of Washington Irving*, with an introduction by William L. Hedges, Hofstra University's Cultural and Intercultural Studies (New York: Greenwood Press, 1986), and Muhammed A. Al-Da'mi, «Irving on Muhammed,» *Indian Journal of American Studies*, vol. 19, nos. 1-2 (Winter-Summer 1989), pp. 1-6.

قناعته بأن إمرسون هو «المستشرق رقم واحد في الأدب الأمريكي»[٧] ينبغي أن لا تُنكر نظراً إلى حضور الشرق (ممثلاً بالاهتمام بالإسلام والتصوف والشِعر الفارسي والفلسفات الهندية والصينية القديمة) في كتاباته على نحو يفوق حضور هذا الشرق في مؤلفات شعراء وكتاب عصره مجتمعين، باستثناء إرفنغ بطبيعة الحال.

لأن إمرسون هو واحد من أهم مشكّلي الرأي العام في عصره، يمكن له خدمة الباحث باعتباره محكاً يؤشر:

أ ـ مدى تأثر الاستشراق الأمريكي بنظيره الأوروبي الذي أفرز أساليب معالجة وأنماطاً تفكيرية استعلائية لم يفلت منها العديد من المفكرين الأمريكيين الأوائل.

ب ـ مدى مقاومة الآمال والأحلام الأمريكية لهذا التأثير الأوروبي من ناحية صياغة أفكار استشراقية متفردة مستنبطة من استثنائية التجربة الجديدة عبر المحيط الأطلسي. فبينما قامت النظرة الأوروبية إلى الشرق على أساس أن الشرق هو خواء أو فراغ قوة ينبغي لفائض القوة الأوروبية أن تملأه، كان الفكر الأمريكي ينظر إلى الشرق بوصفه جزءاً من العالم القديم (الذي يختلف عن العالم «الجديد») الذي تنضوي أوروبا نفسها تحت لوائه. إن الذي يهمنا في هذا السياق هو متابعة التناغم أو التنافر بين أفكار الاستشراق الأوروبي السائدة من ناحية، وأفكار ثقافة أمريكية فتية لا ترنو إلى محاكاة أوروبا في تناولها الشرق، بل ترنو إلى تأسيس شخصية ثقافة جديدة تتخطى أنماط التفكير في العالم القديم، من ناحية ثانية. وعليه ينبغي انتقاء إمرسون ليس لأنه واحد من مؤسسي الاستشراق الأمريكي فحسب، بل كذلك لأنه قد خص الشرق العربي الإسلامي، «الشرق النمطي الجماعي»[٨]، بمداخل مهمة تؤول بالدارس إلى سبر أغوار الفكرة الأمريكية عن هذا الشرق، كما هي قابعة في قعر العقل الأمريكي. لذا لا ينبغي أن يغيب عن البال أن دراسة أفكار إمرسون حول المواد التاريخية العربية ــ الإسلامية تتم هنا من وجهة نظر «الآخر»: العربي، المسلم. إن إيمان إمرسون الراسخ بالتراث الآري الغربي «الرجولي»[٩] من ناحية ثالثة، يجسد

---

(٧) Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East*, Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962).

(٨) Finkelstein, *Melville's Orienda*, p. 14.

(٩) Pierre Munroe Irving, *The Life and Letters of Washington Irving*, edited by Pierre M. Irving (Nephew), 4 vols. (New York: G. P. Putnam, 1863-1864), vol. 3, p. 349; Muhsin Jassim Ali, *Scheherazade in England: A Study of Nineteenth-Century English Criticism of the Arabian Nights* (Washington, DC: Three Continents Press, 1981), and Peter L. Caracciolo, ed., *The Arabian Nights in English Literature: Studies in the Reception of the Thousand and One Nights into British Culture* (New York: St. Martin's Press, 1988).

درجة ارتكان هذا الكاتب إلى جذور ثقافته الأوروبية فضلاً عن تبنيه الأسطورة الآرية.

وكما هي عليه الحال مع إرفنغ[10] ومع عدد كبير من الكتّاب البريطانيين المجايلين[11]، يتجذر اهتمام إمرسون بالشرق العربي الإسلامي في تربة **ألف ليلة وليلة** التي شكلت انطباعاته الأولى عن الشرق منذ نعومة أظفاره: فلم «تروض» شهرزاد إمرسون وتستدرجه شاباً مليئاً بالعنفوان الحالم بشيء من «سلطانية» الشرق فحسب، ولكنها زودته كذلك بصورة «بانورامية» شاملة لعالمها الخيالي الساحر عندما صار رجلاً ناضجاً ميالاً إلى المعرفة والحكمة. لهذا السبب يضع إمرسون **الليالي العربية**، هذا النتاج الفولكلوري المهم بمصاف أعظم الأعمال العالمية، قائلاً بشيء من الإعجاب: «ملاهي **الليالي العربية**... يا لها من مناجم للفكر وللعواطف، يا لها من خزائن ثياب تصلح لأن تكسو العالم بأجمعه... موسوعة التفكير الشبابي هذه»[12].

وبوصفها هذا، لم تجهز **الليالي العربية** الذهن الخيالي المبدع الذي اطلع عليها لأول مرة عام ١٨٢٢ بالحوافز العاطفية والرومانسية فحسب، بل جهزته كذلك بما خُيل له أنها باب المعرفة الأساس بالحياة العربية الإسلامية كما كانت في العصر الوسيط (كوثيقة اجتماعية وتاريخية). ولم يبتعد إمرسون في هذا الاعتقاد عن العديد من أقرانه من أصحاب الرأي على جانبي المحيط الأطلسي، إذ غالباً ما كانت **الليالي العربية** تُستحضر بوصفها مرآة صادقة للمجتمع العربي الإسلامي. لهذا نجد أن أفكاره في الحياة الشرقية كانت قد وقعت في فخ **الليالي العربية**، ذلك العمل نصف الأسطوري المجهول المؤلف، بل هي قد سقطت كذلك في شراك افتتانه بشهرزاد وحكاياتها، بعد أن تقمص إمرسون شخصية شهريار السلطانية. وقد عبّر إمرسون عن ذلك وعن وقوع جيل غربي كامل تحت تأثير عالم بعيد لا زمني، ذلك أن عالم **الليالي العربية** كان يستفز في دخيلته وفي دخيلة جيله نمطاً نفسياً جماعياً دفيناً، نمطاً يتواشج

---

(١٠) Emerson, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson: With a Biographical Introduction and Notes*, p. 106.

(١١) يمكن الرجوع إلى المؤلفات التالية، نماذجَ لهذا المدخل إلى الليالي: Walter Bagehot, «The People of the Arabian Nights,» *National Review*, vol. 9 (July 1859), pp. 44-71, and Richard F. Burton, «The Book of the Thousand Nights and a Night: Terminal Essay,» in: *The Arabian Nights* (London: H. S. Nichols Ltd., 1897), vol. 8, pp. 59-230.

(١٢) Burton, Ibid., and Thomas Carlyle, «On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History,» in: Thomas Carlyle, *The Works of Thomas Carlyle*, edited and with introductions by H. D. Traill, 30 vols., Centenary ed. (New York: AMS Press, 1980), vol. 5.

مع الوعي بشرق مخيف ومغرٍ في الوقت ذاته: «تسرد شهرزاد هذه الحكايات كي تنجو بحياتها، بينما يبرهن استمتاع شباب أمريكا وأوروبا بحكاياتها أنها قد بلغت هدفها بجدارة. . . لقد كانت [الليالي] بدرجة من الروعة والحميمية عند عدد من الأطفال أنها فاقت تأثير أي خطيب حي في إنكلترا أو أمريكا. إن مزاج الأمم الشرقية، بميولاته الأكثر سكونية وخيالية، يجعل هذه الحكايات أعمق أثراً في النفس»(١٣).

ولأن إمرسون قد عدّها تمثيلاً لـ «حقيقة» الحياة العربية الإسلامية وليس للشاذ أو الاستثنائي فيها، فإن **الليالي العربية** ساهمت في تشكيل فكرة إمرسون عن المرأة المسلمة على نحو خاص، وهي الفكرة النابعة من نموذج المرأة الساحرة «المتنبئة» التي جسدتها شهرزاد. وعلى الرغم من أن إمرسون يحرم المجتمع الإسلامي من أية قدرة على تأسيس «قوانين» أو مؤسسات ـ كما سنتطرق إلى ذلك في ما بعد ـ فإنه يطيل التأمل والوقوف على تلك «القوانين» التي تضغط على حرية المرأة وتضطهدها، ليقدم المجتمع الإسلامي نموذجاً للمجتمع الذي يهمّش النساء ويعزلهن: «إنه لمن غرائب الأمور في الشرق، حيث تحتل المرأة موقعاً دونياً بسبب مقاومة القوانين لتعليمها وتحريرها ـ بحسب الإيمان المحمدي ـ أن تتسنم المرأة ذات الموقع القيادي، بوصفها متنبئة»(١٤). وعلى سبيل مغازلة مستمعاته الأمريكيات، يعمد إمرسون إلى توظيف الحياة الشرقية كي يبرهن على أن المرأة هناك، برغم الكوابح والمكبلات، تمكنت أن تقدم نماذج مثيرة للدهاء وللذكاء كما هي الحال مع شهرزاد. ولكن الانطباع النهائي الذي يخرج به مستمعو إمرسون هو أن نموذج المجتمع الإسلامي هو نموذج ينبغي تجنبه والخوف منه. إن تعميمات من النوع الآتي: «إذا عشق الشرق اللانهائية، ابتهج الغرب بالحدود»، لا بد من أن تنطلق من ذهنية مشبعة بحكايات شهرزاد التي تتداخل في بعضها البعض دون حدود فاصلة وواضحة على نحو هلامي متشابك يصعب التعامل معه من قبل العقل الغربي الميال إلى التفكيك والتحليل المنطقي.

وتتكشف آثار **الليالي** على رؤية إمرسون للشرق العربي في اعتقاده الراسخ بأن هذا الجزء من العالم يفتقد المؤسسات واليقين والأمن، وهو لهذا يبدو له كياناً ينقصه النظام والمنطق. وهكذا يظهر العالم الشرقي طافياً، بلا حول ولا قوة، على بحر هائج من الخرافات والأساطير، تتلاطمه القدرية واللااستقرار. لم أجد نصاً أدبياً يعبر عن

(١٣) Emerson, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson: With a Biographical Introduction and Notes*, vol. 7: *Society and Solitude*, pp. 70-71.

(١٤) Ibid., vol. 11: *Miscellanies*, p. 414.

هذه الفكرة الغربية حول قدرية الشرق أوضح مما كتبه إمرسون في تصوير الإنسان العربي أو المسلم على نحو يقترب من شخصية «علاء الدين» التي تتجاذبها الأقدار على نحو يصادر الإرادة الإنسانية: « وتعكس الألبسة، وهي من المواد التي تعكس ثراء الفرد، ذات التطرف القدري [في الحياة الشرقية]. وهكذا، فإن الأشياء التي نعتمد على الصدفة في اقتنائها، والتي تكون غير ضرورية في استخداماتها وقيمتها مثل الماسة واللؤلؤة، تعد أشياء مهمة في العالم الشرقي. يغطس الرجل شحاذاً ثم يخرج من الماء وهو يحمل ثمن مملكة بيده. ويمكن اعتبار حقيبة واحدة ممتلئة بالذهب، أو اعتبار ماسة، أو شيء من البلسم، أو فرس واحدة، ثروة في الأقطار التي تكون مؤسساتها غير الأمينة سبباً يدفع الفرد لأن يبحث عن الممتلكات التي يسهل إخفاؤها ومقايضتها. وهل لي أن أضيف، أكثر من ذلك، بأن الشرقيين يتفوقون في الفنون الباهظة: في قطع الأحجار الكريمة وصياغة الذهب، وفي استعمال النول اليدوي لحياكة الأنسجة الثمينة من الحرير والصوف، وفي التوابل والأصباغ والأدوية والحناء والعطور والكافور، وفي تدريب العبيد والفيلة والجمال ـ هذه هي الأشياء التي تُعد الشِعر والأوج في التجارة»[١٥].

إذا ما وضع المرء هذه الصورة إزاء مجتمع تغيب فيه المؤسسات والقوانين، تتجسد صورة الإنسان كائناً لا مجدياً لاهثاً (مسلّماً بلا جدواه وبعجزه عن إنجاز أعمال عظيمة) بين يومين فقط: «يوم قدره» و«يوم حسابه»[١٦]. وحيث يبدو هذا الإنسان متعامياً برؤية قدرية من هذا الطراز، فإنه لا يملك خياراً غير التسليم بالقدر المكتوب على جبينه منذ ولادته، لأنه عاجز عن الإبداعية الفردية أو الجماعية التي تؤهله لبناء المؤسسات الاجتماعية المستقرة في مجتمع متوازن. وإذا ما كان إمرسون يسوي الإسلام بالقدرية المجردة، فإنه لا يجد شيئاً ذا بال في الوجود الاجتماعي الشرقي، سوى الخيال والخرافة: فبالنسبة إلى هذا الكاتب، تتجسد اللاقدرة الشرقية على مباشرة وإنجاز أفعال كبيرة في استسلام الإنسان لكينونة اجتماعية غير مستقرة تُغرق الإرادة الفردية وتغيّب التشبث الشخصي والمجتمعي.

وبهذه الطريقة يرجع إمرسون إلى الأنماط التفكيرية التي اختلقها الاستشراق وروّج لها عبر قرون التصادمات والضغائن، إذ تجد أنه يغض النظر، ببساطة متناهية، عن قرون عديدة من الإنجازات الفكرية والإبداعية التي طبعت العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية. لهذا يسيء إمرسون تمثيل المجتمع الإسلامي بوصفه

(١٥) Ibid., vol. 10: *Lectures and Biographical Notes*, p. 177.

(١٦) Ibid., vol. 8: *Letters and Social Aims*, p. 239.

مجتمعاً يفتت إرادة الفرد ويشل عقله داخل عالم قوامه القهر الاجتماعي والتسلط السلطاني والاستسلام للقدر. وعليه تتبلور صورة إمرسون لهذا المجتمع على نحو لا يترك فضاءً لشخصيات تاريخية إبداعية من طراز كبار العلماء والكتّاب والفلاسفة، متجاوزاً تلك العبقريات التي أقامت حضارة متقدمة مقارنة بالعالم الغربي عبر القرون الوسطى. وإذ ينتقي إمرسون واحداً من أحاديث الرسول الكريم (ﷺ)، خارج سياقه التاريخي، فإنه يحاول أن يُحجِّم التراث العربي الإسلامي إلى تراث يحط من قدر الفرد ويحرمه من التشبث بالحياة الأفضل. كتب إمرسون ذات مرة يصوّر الإسلام وكأنه دين رهبنة لا يحث الإرادة البشرية، فردية أو جماعية، إلى مباشرة الأعمال العظيمة، قائلاً إن «الدين يميل نحو الزهد والقدرية»(١٧) كناية عن استلاب الإنسان واستسلامه لقوى يعرف أنها أكبر من حجمه وأقوى منه.

وحيث تقود هذه القدرية، وما يرافقها من لايقين، إلى سحق إرادة الإنسان بين مطرقة الخرافة وسندان الاستسلام، فإن الكاتب يكرس شعور القارئ الغربي بضعف الفرد العربي أو المسلم من خلال انتقاء ثلاثة أو أربعة أبطال فقط من الماضي العربي الإسلامي، تاركاً القارئ تحت انطباع مفاده عدم قدرة التاريخ العربي الإسلامي برمته على تقديم رجال عظماء سوى تلك «الشذرات» النادرة التي جاد إمرسون بذكرها على نحو استلالي يبرز العسكريتارية العربية الإسلامية ويتجاوز عمقها وتبرعماتها الحضارية والثقافية. ثمة سلطوية غربية لا غبار عليها في مداخلته هذه، ذلك أن تكرار الإشارة إلى عدد محدود من الأبطال المسلمين مرة بعد أخرى يوحي بغياب البطولة الفردية خارج حدود «المنتخبات» التي ينتقيها المؤلف. والحق، فإنه ليس من الخطأ التعبير عن عظمة رجال من أمثال الرسول الكريم محمد (ﷺ) والإمام علي وعمر (رضي الله عنهما)، ولكن هناك ثمة لاعدالة شديدة إذا ما تمت الإشارة إلى هذه الشواخص على نحو يوحي للقارئ الغربي بأن الماضي الإسلامي ما كان قادراً على تقديم عظماء آخرين؛ أي أن هذه الأسماء هي الوحيدة التي تستحق معرفة الإنسان الغربي، بحسب إيحاء إمرسون الضمني.

ومن ناحية ثانية، يؤول توكيد إمرسون على بطولة أفراد لا يزيدون عن عدد الأصابع إلى إلغاء البطولة الجماعية على نحو ضمني. هذه الطريقة المؤسسة على «شخصنة» تاريخ قومي أو ديني كامل تؤول، لا محال، إلى تشويه هذا التاريخ لأنها تهمل التطورات الاجتماعية والفكرية والسياسية الجماعية الكبرى التي كانت من نتاج أبطال من نوع آخر وهم أبطال الثقافة والفلسفة والعلوم، هؤلاء هم الأبطال الذين

(١٧) Ibid., vol. 10: *Lectures and Biographical Notes*, p. 177.

تجاوزهم إمرسون يداً بيد مع مجايليه من المستشرقين. وإذ يتم «ضغط» هذا التاريخ إلى عدد محسوب من «الومضات العبقرية»، فإن الماضي العربي الإسلامي يتحول إلى واحد من أساطير «الأبطال وعبادة الأبطال»، إذا ما استعرنا كلمات كارلايل المفضلة، وهو صديق لإمرسون. لذا فإنه ليس من باب المصادفة أن يقدم هذا الكاتب الفتوحات العربية الإسلامية المبكرة على أنها نوع من «الحماس الأعمى»، إذ يلغي الكاتب الأبعاد الروحية والاجتماعية المولدة لها. ويلاحظ المرء في هذا السياق تعمّد الكاتب إبراز المنجز العسكري على حساب المنجز الاجتماعي والأخلاقي الذي حققه هذا الجزء المهم من التاريخ العربي الإسلامي. وهنا لا يفلت إمرسون، برغم أصالته كاتباً مبدعاً، من الأطر الاستشراقية المهيمنة التي دأبت في التركيز على دور «السيف الإسلامي» بدلاً عن دور الدافع الروحي والأخلاقي. وإذا ما شاء المرء تحليل تعامل إمرسون مع فتوح الشام على نحو خاص، فإنه لن يخفق في تشخيص غاية الكاتب النهائية، وهي تقديم دروس وعبر لمواطنيه الأمريكيين وليس لغرض بحث تاريخ عربي إسلامي أجنبي.

الهدف النهائي للكاتب هو هدف أمريكي بحت لا يأبه بتحقيق الحقيقة التاريخية كاملة: «كل لحظة عظيمة وحاسمة في تاريخ العالم إنما هي نصر لنوع من أنواع الحماس. فانتصارات العرب بعد محمد هي خير مثال، إذ إنه تمكن خلال بضعة أعوام، ومن بدايات متواضعة وصغيرة، أن يؤسس إمبراطورية أوسع من إمبراطورية روما. لقد حقق العرب ما لم يكونوا يدركون: فقد برز درّار عارياً، يمتطي فكرة، وهو أقوى من كتيبة فرسان، بينما قاتلت النساء كالرجال، فهزمن الجنود. كان هؤلاء العرب مجهزين على نحو سيئ، فكان غذاؤهم بائساً، وكانوا من القوات المتقشفة: لا يتعاطون الكحول، ولا يملكون البراندي أو اللحم. لقد هزموا آسيا وأفريقيا وأسبانيا معتمدين على الشعير»(١٨).

ويستجيب إعجاب إمرسون بشخصية عمر بن الخطاب (ﷺ) لغرضه الاجتماعي الأمريكي على طريق نقد «الرجال الماكرين» الذين يديرون «سياسات الجماهير» في بلاده الفتية آنذاك(١٩). هنا يتم تقديم أنموذج عمر (ﷺ) ومُثُله الأخلاقية على سبيل تعميق التمايز مع الساسة الماديين الأمريكيين المعاصرين. ولكن بسبب استثماره فضائل عمر (ﷺ) لأغراض تعليمية أمريكية معاصرة، فإن إمرسون لا يأبه بنقل هذه الفضائل بإطارها الإسلامي الأوسع لتقديم صورة مشرقة لجمهوره

(١٨) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 253.

(١٩) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 251.

عن حقيقة الإسلام الذي أفرز مثل هذه النماذج الأخلاقية الحقة. إن تمجيد البطولة الفردية (دون الاضطرار إلى الإشارة إلى الدين الإسلامي المسؤول عن توليدها) إنما يؤول بالقارئ الغربي إلى اعتبارها نماذجَ من أخلاقيات الفروسية القديمة التي كانت موجودة في أوروبا القرون الوسطى، بحسب منظورهم. لا ريب، فإن تصوير الخليفة عمر (ﷺ) في الميدان، وليس في أي موقع آخر، يؤكد تركيز الكاتب على الجانب العسكري وليس السلمي في التاريخ العربي. إن إبراز عسكرية عمر (ﷺ) بغض النظر عن باقي صفاته وسجاياه الطيبة، وهو المعروف بـ «الفاروق» لاشتهاره بالعدالة المطلقة، وحيث يرتبط عمر، بالنسبة إلى العقل العربي بالمنجزات التشريعية والثقافية والإدارية التي تحققت في عهده، إنما هو نوع من أساليب إخفاء جزء مهم من الحقيقة التاريخية. وهذا، لا ريب، نمط من التشويه ينبعث من إخفاء أجزاء كبيرة من الصورة التاريخية أمام المشاهد. لاحظ التركيز على عسكرية عمر (ﷺ) في ما يلي: «لقد أوقعت عصا الخليفة عمر الرعب في قلوب هؤلاء الذين شاهدوها، وهو رعب يفوق رعب سيف أي رجل آخر. كان غذاؤه من خبز الشعير، وصلصته من الملح. وفي حالات كثيرة، كان يتناول خبزاً بلا ملح على سبيل التقشف. كان شرابه هو الماء. وكان بلاطه مبنياً من الطين. عندما غادر عمر المدينة في طريقه لفتح القدس، كان يمتطي جملاً أحمر محملاً بكيس غذائه المعلق في سرجه وبقارورة ماء، زيادة على كيسين، يحتوي الأول على الشعير، بينما يحتوي الثاني أثماراً مجففة»[٢٠].

لا تفلت صورة الخليفة عمر (ﷺ) وهو يلقي الرعب في قلوب الروم من الربط الذي افترضه الغرب بين الإسلام والسيف تبريراً لسرعة الفتوحات واتساعها. ويتجلى التصاق إمرسون بهذا المفهوم الخاطئ عندما يفتتح مقالته الموسومة بـ «البطولة» بحديث منسوب إلى الرسول الكريم (ﷺ)، خلاصته أن الجنة تحت ظلال السيوف[٢١]، تعبيراً مبتسراً عن اعتماد الإسلام القوة بدلاً عن التبشير والإقناع. وينبع اختلال هذه الطريقة من أن التوكيد على الجانب العسكري يؤول إلى خفض الاهتمام بالجوانب الأخرى. وبلهجة تعكس ذهول الكاتب من العناية الإسلامية بالتربية والتعليم، يعلن إمرسون بأنه «حتى محمد العربي الصحراوي الحربي»[٢٢] كان قد قيم التعليم واهتم برعايته ونشره. لنلاحظ أن ألفاظاً من نوع «الصحراوي» و«الحربي» التي استعملها إمرسون هنا إنما تعكس شعوراً إيحائياً بأن البداوة لا يمكن أن تتناغم مع التعلّم والمعارف؛ وعليه يجد الكاتب ثمة مفارقة «عجيبة» في أن يؤكد

(٢٠) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 251.
(٢١) Ibid., vol. 2: *Essays, First Series*, p. 243.
(٢٢) Ibid., vol. 2: *Essays, First Series*, p. 504.

رجل أمي على نشر المعرفة في فضاء يقدم رجل السيف على رجل القلم.

إن استخدام عبارة «العربي. . . الحربي» بحد ذاتها، تؤول إلى إزاحة الهالة الروحية القدسية المحيطة بشخص الرسول (ﷺ) بالنسبة إلى القارئ الغربي. وإذ يعكس إمرسون حب كارلايل للبطولة الفردية، فإنه يتعمد وضع أسماء أبطال مسلمين في قائمة أعظم «العسكريين» من بناة الإمبراطوريات في تاريخ العالم. وبهذه الطريقة يؤول المعنى النهائي لمثل هذه التسوية بين الأبطال الروحيين من ناحية، وبين «الجنرالات» من الناحية الثانية إلى غمط القيمة القدسية لرجل مثل الرسول الكريم (ﷺ). حتى من وجهة نظر غربية مناوئة، تنطوي عملية وضع اسم النبي محمد (ﷺ) سوية مع أسماء الجنرالات على مغادرة تعسفية للحقيقة التاريخية: «إن حيوية كلوفس الإفرنجي، وألفرد السكسوني، وألدك القوطي، ومحمد وعلي وعمر العرب، وصلاح الدين الكردي، وعثمان التركي، كانت كافية لبناء مجتمع، في اللحظة والموقع الذي يشهد ظهور العقل السليم في الجسم السليم»[(٢٣)].

ولأن اهتمام إمرسون الحقيقي كان منصباً في أمته واحتياجاتها المعاصرة المتغيرة، فإنه يضطر لأن يحوّل ويحوّر مدخله في مناقشة تاريخ العرب والإسلام تبعاً للمناسبة المحلية المعاصرة. وهكذا يتحول الأبطال العسكريون إلى مصادر للحكمة في مناسبات معينة، وهنا كذلك تتوفر له فرصة الانفلات النسبي من أنماط التفكير الغربي حيال الإسلام، فيجد المرء أمثالاً وأقوالاً مأثورة مستقاة من الحديث النبوي الشريف باعتبارها «مصادرَ للتربية الإنسانية. . . مصادرَ لا معرفة لنا بها»[(٢٤)]. ينسب إمرسون إلى الرسول الكريم (ﷺ) حديثاً يقول فيه (ترجمة) بأن الناس نوعين: متعلمون وهؤلاء الذين يتعلمون، أما البقية فهم الحمقى[(٢٥)].

وحول نوعية الثقافة المطلوبة في الولايات المتحدة الأمريكية على نحو عاجل، يرجع إمرسون إلى أحاديث الرسول (ﷺ) مرة ثانية، ولكنه يستغل الموضوع كفرصة لاقتراح دين «فكري» جديد، وهو دين لاإسلامي ولامسيحي. إن إمرسون معجب بوصية الرسول (ﷺ) بأن المعرفة جيدة إذا ما كان الإيمان دعامتها[(٢٦)]، مؤكداً أن هذه الحكمة المحمدية هي غاية ما تحتاج إليه أمريكا عصره. وتمتد تعابير الإعجاب الإمرسوني إلى الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) فيسميه بـ «العقل المطلق» الذي يكمن

---

(٢٣) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 317.

(٢٤) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 227.

(٢٥) Ibid., vol. 11: *Miscellanies*, p. 504.

(٢٦) Ibid., vol. 6: *Conduct of Life*, p. 240.

على «تماسك الغاية»[٢٧]. وتأسيساً على حملته الثقافية الهادفة إلى إصلاح الرأي العام الأمريكي حول العلم والتعليم، يجد إمرسون في وصية الإمام بأن على المعرفة أن تكون نافعة كي تغدو حجر الزاوية لبناء الأمة ومضةً من الحكمة الكونية التي ينبغي الامتثال لمعانيها. إن المعرفة النظرية التي لا تجد طريقاً عملية لخدمة الأمة تكون معرفة لامجدية[٢٨].

ولا ينبغي أن يغيب عن ذهن المرء بأن انتقاء هذه الوصية من منجم الحكمة العلوية يأتي في عصر كان غارقاً بالمادية ـ النفعية الوحيدة الجانب التي دفعت بالكاتب وبأمثاله إلى التشبث بالثقافات الأخرى من العالم القديم من أجل إغناء ثقافة العالم الجديد. بيد أننا ينبغي أن نلاحظ بأن استلال هذه الحكمة خارج سياقها التاريخي يمكن أن يوحي للقارئ الغربي بأن صاحبها رجل «براغماتي» بحسب المعايير الغربية السائدة آنذاك. في مقالته المعنونة «الاعتماد الذاتي»، يقتبس إمرسون الإمام علي (ﷺ) مرة ثانية كي يُري قرّاءه بأن التشبث الفردي يقود المرء إلى ما يستحق من جزاء. ويلاحظ الدارس أن استخدامات درر الحكمة الشرقية لا تتوظف هنا على طريق تحقيق تغير في نظرة الجمهور الأمريكي إلى الحياة العربية الإسلامية، وإنما لغرض الانتفاع منها محلياً وآنياً على نحو انتقائي مخلّ.

وبغض النظر عن هذا التركيز على الأفراد والمقولات المأثورة المنتخبة، يعبر إمرسون عن اهتمام خاص بالعرب باعتبارهم أمة ذات ماض مجيد، ولكنه متلاشٍ وطللي. ومرة ثانية، يقدم إمرسون الجانب العسكري على نحو يغبن مساهمات العرب والمسلمين في فنون السلام. في مقالته الموسومة بـ «الإنسان ذلك المصلح»، ينتخب إمرسون العرب فقط من بين جميع الأمم الشرقية كي يضعهم في موقع واحد مع «أعظم الفاتحين في العالم»، إذ يجد المرء أن الأمم العظيمة الأخرى هي جميعاً أمم غربية. ومن الطريف أن يلاحظ القارئ أن الكاتب يتعمد وضع الأمريكان في قائمة هذه الأمم العظيمة، أسلوباً لحث وتشجيع جمهوره.

يقول إمرسون «إن الرجال الذين يهموننا حقاً هم فقط من هذا الطراز: الإسبارتيون والروم والعرب والإنكليز والأمريكان، هؤلاء الذين وقفوا بين فكي الحاجة، وتمكنوا بذكائهم وجبروتهم، أن ينقذوا أنفسهم، فجعلوا الإنسان كائناً منتصراً»[٢٩] وعلى سبيل إيضاح غرضه التعليمي، يضيف إمرسون أن ما يحتاج إليه

(٢٧) Ibid., vol. 10: *Lectures and Biographical Notes*, p. 58.

(٢٨) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 222.

(٢٩) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 240.

الأمريكيون ليكونـوا مثل هـؤلاء الفاتحـين هما سجيتان: «الإيمـان والأمـل»[٣٠]. وما يلفت النظر هو تقديم إمرسون العرب (برغم شرقيتهم وساميتهم وتخلفهم التقني آنذاك) باعتبارهم قوماً كانوا قد حافظوا على سجايا احترام النفس والكرامة. لهذا السبب نجده يضطر إلى قياس الإحساس العربي بالكرامة وعزة النفس من خلال معايير غربية على سبيل تقريب الصورة لقارئ أمريكي يعتقد بأن الغربيين فقط هم الذين يتمتعون بمثل هذه السجايا الطيبة. يخاطب إمرسون قراءه قائلاً: «يكمن شيوخ القبائل العربية، وهم من أكثر الناس اعتزازاً بكرامتهم على سطح كوكبنا، على الكثير من احترام النفس، كما هي حال الإنكليز. إنهم قادرون على أن يتركوا انطباعا عميقاً في نفس الرجل الفرنسي أو الأمريكي الذي يزورهم، تعبيراً عن الاحترام الذي يستحقه الرجل الشجاع الذي ليس بحاجة لشيء»[٣١]. إن إمرسون، إذ يفاجئ قراءه بحقائق «غريبة» لم تكن معروفة عن العرب، إنما يكشف لنا في الوقت ذاته حقائق من نوع آخر، وهي جهل عصره وثقافة ذلك الجزء من العالم الغربي بالعرب وطباعهم.

عندما يأخذ المرء في الاعتبار وعي إمرسون القوي بالعنصر العرقي ـــ وهو العامل الذي «وضع المائة مليون هندي تحت سيطرة جزيرة قاصية»[٣٢] ـــ فإنه سيجد أن هذا الكاتب يقلل من شأن المنجز التاريخي العربي الإسلامي بوصفه صفحة مطوية لا قيمة لها. إن فكرة بقاء العرب بعيدين عن معطيات التقدم العلمي والتقني الحديث وما جاء به هذا التقدم من تغير اجتماعي جارف ـ على العكس من حال الغربيين ـ تميط اللثام عن مركزية ذاتية غربية آرية الأبعاد عند إمرسون: الفكرة هي أن هذا الجنس (العربي) بقي في حالة سبات وجمود، بلا حيوية أو تغيير، منذ أقدم العصور حتى ساعة كتابة إمرسون لنصوصه. فبغض النظر عن سجاياهم الأصلية، يبقى العرب على بدائيتهم وبداوتهم الموغلة بالقدم نتيجة لإخفاقهم في تحقيق تغير جذري على أحوالهم عبر استثمار فاعلية عامل «الحضارة». لن يفلت المرء من الشعور أن اهتمام إمرسون بالعرب إنما هو اهتمام محدود بماضيهم فقط، لأن العرب المعاصرين بالنسبة إليه يكمنون على قيمة «أثرية» تبقيهم حبيسين في كتب التراث والتاريخ وفي المتاحف بسبب غياب دورهم المعاصر حينذاك.

لهذا السبب لا يجد الباحث أية إشارة إلى العرب المعاصرين له ولا إلى آمالهم

---

(٣٠) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 249.

(٣١) Ibid., vol. 7: *Society and Solitude*, p. 288.

(٣٢) Ibid., vol. 5: *English Traits*, p. 47.

القومية وآفاقهم المستقبلية. وهكذا يتحول التاريخ العربي الإسلامي لدى إمرسون إلى مجرد أسطورة أبطال منفردين، إذ تتم عملية تسوية التاريخ العربي الإسلامي، كنتيجة نهائية، إلى وجود أثري عقيم. ويصبح الحاضر العربي شيئاً متحجراً من بقايا عصر زائل لا يمكن حقنه بأمصال الحياة والديمومة: «وحيث يعمل الجنس على نحو أزلي محافظاً على قوانينه، فإنه يتعرض لمقاومة قوى أخرى. الحضارة هي واحدة من هذه القوى، إذ إنها تحور الصفات القديمة. إن عرب هذا اليوم هم نفس عرب الفراعنة، ولكن البريطاني اليوم هو شخص مختلف تماماً عن «كاسيبلاونس» أو «أوسيان»»(٣٣).

لا يحظى الإسلام، ديناً ونظاماً اجتماعياً، بالكثير من تحليل إمرسون. والقليل من آرائه التي تطفو على سطح صفحاته لا ترقى حتى إلى مستوى آراء الكتاب الليبراليين من أمثال كارلايل أو بيرتون في إعلاناتهم المهمة حول تاريخ التورخة الغربية للإسلام. وتقتصر آراؤه على امتداح الروح الحماسية التي نفخها الإسلام في نفوس معتنقيه في البوادي، وبخاصة عند تناوله للفتوحات الإسلامية الأولى. في مقالته الموسومة بـ «أفلاطون»، يجمع إمرسون الإسلام والمسيحية ـ ممثلة بالكالفينية ـ باعتبارهما الدينين اللذين يعبران عن حقيقة جوهرية واحدة، وهي حقيقة ـ برأيه ـ تم إدراكها من قبل أفلاطون قبل الوحي وقبل ظهور الأديان السماوية. والحق، فإن إمرسون، عندما يوازي بين دينين مختلفين وغيرهما من العقائد المهمة تاريخياً لا يهدف إلى تصحيح الرأي العام بالإسلام، بل إن هدفه الرئيسي هو استبعاد جميع الأديان باعتبارها معتقدات لم تعد مناسبة للحاضر وللمستقبل الأمريكي. وأغلب الظن أن ميل إمرسون إلى وضع جميع الأديان في سلة واحدة (مع الحفاظ على احترام خصوصية كل واحد منها) إنما يعكس آراءً ماسونية، باعتبار أن بعض مقالاته في هذا الحقل كانت قد قُدمت كمحاضرات في المحافل الماسونية الأمريكية آنذاك. يقول إمرسون بأن العالم المسيحي قد «شاخ ومات»(٣٤).

ولهذا السبب يقترح إمرسون «دين الحب» الذي يستجمع كل فضائل الأديان الموجودة ليخرج ببديل متجذر في «عاطفة الحب» الإنسانية التي تجمع الأبيض بالأسود، والأصفر بالأسمر، بغض النظر عما توارثوه من صفات أو معتقدات روحية. وبغض النظر عن هذا الجانب غير المدروس من فكره، يبقى إمرسون مرتهناً بالأطر والأفكار الموروثة عبر ثقافة غربية لا يمكن أن ينتزعها من دخيلته. لذا لا

(٣٣) Ibid., vol. 5: *English Traits*, p. 48.

(٣٤) Ibid., vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*, p. 255.

ينبغي أن يغيب عن بال المرء أن إمرسون كان يردد جميع المفاهيم الاستشراقية الخاطئة عن الإسلام، إذ إنه دأب على ربط هذا الدين بمفاهيم من نوع القدرية والحواسية والجبروت السلطاني وغيرها من الأفكار التي لصقها الغرب بالعرب وبالعالم الإسلامي الذي كان يبدو بالنسبة إلى ابن العالم الجديد عالماً متموضعاً في كوكب آخر.

إن أفكار إمرسون، في جوهرها، إنما هي امتداد طبيعي للتقليد الاستشراقي والثقافي الأوروبي السائد آنذاك، على الرغم من تحوير استخداماته للمواد التاريخية العربية على نحو يتلاءم مع أغراضه القومية الأمريكية. ففي وقوعها تحت سحر الليالي العربية، وفي توكيدها على البطولة الفردية المنتقاة، وفي التصاقها بفكرة الشرق الخيالي الساحر، تخفق آراء إمرسون في تقديم أفكار جديدة أو آراء تستفز التأمل وتؤول إلى استجواب الأخطاء الغربية الشائعة حول الإسلام. ولأنه لم يفرد لشرقنا العربي الإسلامي دراسة خاصة به، ولم يدعُ لتطوير مواقف جديدة، جاءت إشاراته إلى العرب والإسلام على نحو وظيفي عابر، في سبيل دعم رأي ما أو لغرض تبرير دروس أخلاقية معينة. لهذا، ليس من المبالغة القول بأن آراء إمرسون في الشرق العربي الإسلامي لم تتجاوز كونها هامشاً أو ملحقاً موصولاً بمتن فلسفته ودوره الاجتماعي. ويكمن خلف جميع تعبيرات هذا الكاتب إدراك غربي خاطئ، مفاده أن قيمة هذا الشرق إنما هي قيمة أثرية، أي أنه شرق بلا مستقبل. بوصفه واحداً من حالمي «العالم الجديد»، تشبث إمرسون برؤية أمة أمريكية جديدة يمكن أن ترث كل شيء من العالم «القديم» على طريق الخروج بحضارة جديدة ودين جديد.

القسم الرابع

استرجاعات نقدية
من وجهة نظر عربية ـ إسلامية معاصرة

الفصل العاشر

دوافع استحضار التاريخ العربي ـ الإسلامي

«هل يمكن أن نقول بأنها قاعة من المرايا، حيث تعكس كل مرآة، متقعرة أو محدبة، بضوء خافت، ليس فقط الأجسام الحقيقية، بل كذلك أشباحها في المرايا الأخرى؛ إذ ينعكس الشيء ذاته مرة بعد مرة: حتى يمتلئ الفضاء بأجمعه، من خلال هذه الانعكاسات والانعكاسات المقابلة، بأشكال أكثر وأكثر دمامة، فلا يتجلى حولنا شكل واضح باستثناء الفوضى المطلقة والمشوهة».

ـ كارلايل

«إنما الحلم واحد؛ لكن تفسيراته متناقضة».

ـ صائب

الاستشراق، كما يذهب الأستاذ الراحل إدوارد سعيد محقاً، هو رؤية سياسية للحقيقة، رؤية ذات بنية روجت للاختلاف بين المألوف (أوروبا، الغرب، «نحن») وبين الغريب (الشرق، «هم»)[1]. ولأنه الكيان «القوي» و«المألوف»، يجد الغرب نفسه تلقائياً في موقع علوي يحتم عليه (كما يظن بعض قادة فكره) «احتواء وتمثيل الشرقي من خلال أطر مهيمنة»[2]. وتأخذ هذه الأطر الرامية إلى الاحتواء والتمثيل أشكالاً مختلفة، وتوظف تقنيات متنوعة تبعاً لذلك. ويدخل السرد التاريخي، فضلاً عن أساليب التعامل مع البيانات القديمة المنتقاة من سجل الماضي، ضمن الأطر الشمولية التي يستخدمها الاستشراق لتدبر الشرق، الشرق العربي الإسلامي على نحو خاص.

---

(١) Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 43.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

إن أهمية ماضي الإقليم العربي بالنسبة إلى أوروبا لا تنبع من كونه أرض الديانات السماوية الثلاث ((Bible Lands))، كما ذكرنا سابقاً فحسب، بل تنبع كذلك من أنه الماضي الشرقي الوحيد الذي عايشته أوروبا وتصادمت معه حتى نهايات القرن الثامن عشر الميلادي، عندما ارتفعت كفة ميزان القوى لصالح أوروبا. هذا الشرق، بالنسبة إلى أوروبا، هو الشرق «الكلاسيكي» والمنافس(٣)، الأقرب إلى أوروبا جغرافياً والأقوى تواصلاً معها ثقافياً وحضارياً. ومع ظهور الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عالمية كبرى، بقي هذا الشرق على نحو التحديد مهيمناً على العقل الأمريكي بفعل تراثه المتجذر في الثقافة الأوروبية ونتيجة لقوة اللوبي اليهودي بداخلها، برغم اهتمام أمريكا الكبير بالشرق الأقصى الذي تتواصل معه أمريكا من الغرب عبر المحيط الهادي، اليابان والصين وكوريا وجزر المحيط.

لقد اختزل الناقد إيرك مايير، في بحث مهم صدر قبل عدد من السنوات، جدل إدوارد سعيد عندما لاحظ تطابق منهج الاستشراق التاريخي مع التركيب النحوي للجملة الإنكليزية. يقول هذا الكاتب: «إذا ما اعتبرناه جملة فوق ــ نحوية، فإن البناء الأيديولوجي للسرد التاريخي الذي يضطلع به الاستشراق الرومانسي يمكن أن يُختزل على غرار كتاب هيغل، **فلسفة التاريخ**، حيث يهزم الغرب (فاعلاً) الشرق (مفعولاً به) في المعركة العالمية للهيمنة التاريخية»(٤).

وبحسب هذا المنطق، فإن تسجيل تاريخ الشرق من قبل حركة الاستشراق إنما يتولد من رغبة إمبراطورية: رغبة ترنو إلى وضع الشرق وماضيه بين مطرقة الإرادة الغربية وسندان مخططاتها المستقبلية، على طريق إنتاج «تاريخ جديد للعالم»، وهو عبارة عن سرد تاريخي يجسد إرادة القوة الغربية بوصفها «ضرورة تاريخية» ضمن «نظام عالمي جديد» له تبرير متجذر في التاريخ. وتعبر حركة تسجيل التاريخ في الفكر الاستشراقي، على نحو عام، عن هذا الدافع الاستحواذي، برغم تلونه وتشكله ضمن تنوعات أخرى من الدوافع المبطنة والإرهاصات الشائكة، اجتماعية واقتصادية وفردية، تتصل بشخص المستشرق ذاته. ولكن المستشرقين يداً بيد مع الكتاب والشعراء الرومانسيين لا يمكن أن يفلتوا من وطأة الوعي بفوقية إمبريالية وإرادة أخّاذة للهيمنة على «الآخر»، مهما تنوعت دوافعهم الفردية. ترنو إرادة الاستحواذ على تاريخ العالم إلى ضم تواريخ الأمم الشرقية إلى التاريخ الكوني الغربي

(٣) Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East*, Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962).

(٤) Eric Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other,» *English Literary History* (ELH), vol. 58, no. 3 (Autumn 1991), p. 568.

التمحور بوصفها تواريخَ هامشية لا تزيد عن روافد صغيرة تصب في المجرى العام للحضارة الغربية التي تريد « تشكيل سرد تاريخي للعالم يؤول إلى تبيان تفوق الحداثة الأوروبية على الاستبداد الشرقي اللامنطقي، باعتبار الحداثة الأوروبية تمثل النظام الثقافي السائد. ويبقى النزوع الصادق إلى التحرير [تحرير الآخر، الشرقي، العربي] الذي يميز الهيلينية الرومانتيكة حبيساً في خدمة بلوغ شرعية سرد تاريخي إمبريالي يجسد امتداد الهيمنة الأوروبية على الشرق، بوصفه امتداداً حقيقياً لا مفر من القبول به»[٥].

لم يستثنِ مايير الكتاب والشعراء الرومانسيين من الرضوخ لهذا الوعي الوسواسي بـ «الهيمنة الإمبريالية»، باعتبارها أمراً واقعاً وشديد الإغراء. وعلة ذلك، مرة ثانية، هي وقوع العقل الغربي في دائرة ذهنية شاملة، نتجت عن استجابات فكرية عتيقة، كانت جزءاً من روح العصر (Zeitgeist)؛ إنها ذهنية تنظر إلى الشرق نظرة دونية مستضعفة. ولكن، من ناحية أخرى، يلاحظ المرء أن التحامل على الماضي العربي ـ الإسلامي بخاصة، بدا أكثر شيوعاً وأشد وقعاً (مقارنة بأساليب التعامل مع تواريخ الشعوب الشرقية الأخرى)، إذ عبرت الكتابات الاستشراقية عن خوف مؤرق من الإسلام ومن العرب الذين يمثلون مادته العسكرية الأولى. هذا هو خوف مترسب من ماضٍ سحيق، يجد تعبيره في تراكمات نفسية ـ جماعية معقدة، عدائية وشديدة الحساسية بدرجة وصولها حد «الخوف الهاجسي من الإسلام» (Islamophobia). لقد ولّد هذا كله مشاعر مضادة لهذا الدين ولجنده العرب الذين مثلوا تحدياً هدد أوروبا إقليمياً وروحياً لقرون، بعد أن اقتطع ثلث العالم الغربي المسيحي خلال عقد أو أقل بعد هبته الأولى أثناء الفتوحات الإسلامية المبكرة.

يقول إدوارد سعيد إن «أغلب فلاسفة التاريخ الكبار، من هيغل إلى شبنغلر، تعاملوا مع الإسلام بتعاطف ضئيل»[٦]؛ وهذه حال تستبطن ذكريات أوروبية جماعية ودفينة تعبر عن نفسها من وقت لآخر على نحو هجمات فكرية أو إعلامية، كما حدث مؤخراً عندما حاول مقدم برامج في هيئة الإذاعة البريطانية (BBC) روبرت كلروي ـ سلك، تحجيم الماضي العربي الإسلامي بقوله بـ «إننا» غير مدينين للمسلمين بأي شيء من معطيات الحضارة الحديثة، مقدماً المسلمين بوصفهم إرهابيين من قاطعي الرؤوس وباتري الأطراف ومضطهدي النسوة (كانون الثاني/ يناير، ٢٠٠٤).

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٦١.

(٦) Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981), p. 13.

لقد استمر الخوف من الإسلام ومن رديفه «العرب»، خلال العصر الوسيط(٧)، وبقي ضاغطاً عليهم حتى عصر الاستعمار ـ مروراً بالحملات الصليبية ـ عندما وعت أوروبا أنها أقوى من آسيا وأفريقيا مادياً وعسكرياً، وأقوى من أقرب جيرانها «العرب» الذين صادرتهم إمبراطورية «إسلامية» اسماً وعدتهم من ممتلكاتها (الإمبراطورية العثمانية). ولا ريب في أن العداء الغربي للعرب وللإسلام، واعياً أو غير واع، إنما هو شكل من أشكال الثأر النفسي الجماعي، كما عبرت عن ذلك كتابات أذكى العقول في أوروبا. هذه خلاصة يمكن القبول بها، بعد الاطلاع على ظاهرة ثقافية حددها إدوارد سعيد في تعميمه المهم التالي: «لم أتمكن من العثور على أية فترة من التاريخ الأوروبي أو الأمريكي، منذ العصر الوسيط، تم فيها التعامل مع الإسلام أو التفكير به «خارج» إطار اختلقته العواطف والتحاملات والمصالح السياسية»(٨).

إن هذا الإطار الشمولي الذي يشخصه إدوارد سعيد يكمن في صلب كل عمل فكري أو جهد معرفي يضطلع به الغرب متناولاً الشرق العربي ـ الإسلامي، وهو إطار غير متخيل ولا مصطنع البتة. ولكن الاتهام النهائي الذي يوجهه سعيد للاستشراق يؤول في نهاية المطاف إلى حرمان الثقافة العربية ـ الإسلامية، وحركة تسجيل التاريخ فيها، من فائدة مهمة، لسوء الطالع. إن المعنى النهائي لجدل سعيد والجدل مايير من بعده، يتلخص في أن كل مستشرق يخدم حملة إمبراطورية وثقافية غربية تهدف إلى تدبر الشرق والسيطرة عليه واستغلاله.

ولكن، كحركة فكرية وكظاهرة ثقافية، كان الاستشراق، الاستشراق الأدبي ـ الرومانسي على نحو خاص، ذا فوائد جمة. فالاستشراق نافع، من جانب آخر، ليس لأنه يخدم مصالح إمبريالية، ولكن لأنه يغلف تعقيداً شائكاً من الدوافع الجماعية والتشبثات الفردية والترسبات الوراثية التي لم تزل تولّد أفكاراً واستجابات بالغة الذكاء عند الانتليجنسيا العربية والمسلمة. فعلى الرغم من تحاملهم وانحيازهم، أتاح المستشرقون لنا زوايا ومداخل أجنبية وتحديات استفزازية أغنت مداخلنا نحو ثقافتنا وتاريخنا. هذه الظاهرة الثقافية وصفت كاستجابة شرقية لاستفزاز غربي بقي مهيمناً عبر عصور الظلمة والنكوص. ويمكن تتبع كتابات عربية غاية في الذكاء عبر تحليلها لجوانب معينة من التاريخ العربي إلى استجابات كاتبيها لاستفزازات فكرية غربية من

---

(٧) R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), pp. 13 and 29.

(٨) Said, Ibid., p. 23.

هذا النوع. وليس من المبالغة القول بأن أساطين النهضة العربية (الطهطاوي، عبدة، الأفغاني)[٩]، وبعض المبدعين المعاصرين ممن تناولوا التاريخ العربي بنظرة مستنيرة (طه حسين، علي الوردي)[١٠]، إنما كانوا يستجيبون أو يردون في تحليلاتهم على محفزات استفزازية غربية حاولت أن تحط من شأن تاريخ العرب والإسلام ومن قدراته التوليدية[١١]. لقد أدى التعرض للأفكار الغربية والرغبة في الرد عليها (واعية أو غير واعية) إلى محاولة انتشال هذا الماضي من احتكار التحليلية الغربية التي تفتقد الشعور بالمسؤولية التراثية والقومية عند تعاملها مع ماض أجنبي، تاريخ الإسلام والعرب. لهذا، فإن تعميم سعيد، بغض النظر عن درجة صحته، إنما يؤول إلى شيء من حرمان الثقافة العربية من هذا التحدي الاستشراقي.

إن النقطة التي ينبغي إدراكها في هذا السياق هي: أن تهمة سعيد، بأن الاستشراق يجهز وكلاء وخبرة للإمبراطوريات الغربية[١٢]، ستؤدي إلى إنهاء الاستشراق، بمعناه التقليدي وبشكله الذي تبلور خلال القرن التاسع عشر، من خلال خنقه في قفص الاتهام بأنه إمبريالي؛ فقد أدى هذا الربط، عملياً، إلى تحرج المهتمين بالشؤون العربية وبالتاريخ العربي وإلى تخوفهم من أن يوصموا بلفظ «مستشرق»، وهي وصمة (أو سُبة، أحياناً) تجمع الكتاب والأدباء الأحرار مع عملاء المؤسسة الإمبريالية في سلة واحدة؛ وهذه نتيجة غير مقبولة قط.

إن النقطة التي تستحق التأمل هي، ببساطة، أن هناك دوافع أخرى أثرت في طرائق استقبال وصيغ تقديم التواريخ العربية ــ الإسلامية من قبل المستشرقين، وهي دوافع ليست إمبريالية كلية. لهذا يتوجب رصد هذه الدوافع واستقصاؤها، ومن ثم، فصلها أو عزلها عن الإطار العام الذي حدده سعيد ومايير وغيرهم[١٣]، على طريق إدراك دلالات الكتابات الغربية في التاريخ العربي للإفادة من نظراتها

---

(٩) حول دور التاريخ العربي الإسلامي في تشكيل أفكار أساطين النهضة، انظر: Ibrahim M. Abu-Rabi, «Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions,» *Islamic Culture*, vol. 63, no. 3 (July 1989), pp. 42-59.

(١٠) حول تجديد علي الوردي وطه حسين في دراستهما تاريخ العرب، انظر: N. A. Faris, «Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle Between Ali and Mu'awiya,» in: Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, pp. 435-441.

(١١) في موضوع اطلاع أساطين النهضة العربية على أفكار المستشرقين وغيرهم من الكتّاب الغربيين، انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 110, 120, 143-144 and 196-197.

(١٢) Said, *Orientalism*, pp. 196-197, 222-225 and 237-246.

(١٣) انظر: محمد عبد الحسين الدعمي، المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦).

وتحليلاتها التي يمكن أن تميط اللثام عن أبعاد يصعب على المؤرخ المسلم الوصول إليها. إن الكشف عن تنوعات الدوافع الفردية في تناول هذا التاريخ ستؤول إلى تنويع المنظورات وتعميق البصيرة من خلال إضفاء أبعاد أخرى، ونزع بعض الخرافات والأوهام التي دخلت، أو فرضت على هذا السرد التاريخي الثر إبان عصور التراجع والاستلاب الأجنبي. فعلى سبيل المثال، كُتبت تواريخ الاستشراق تحت ضغوط ودوافع سياسية مختلفة ومتنوعة الدوافع. هذا التنوع في المنظورات والاختلاف في الدوافع والإرهاصات يجعلنا نتوفر على إضاءات مهمة من خلال استجماع قطع الصورة التاريخية المهشمة على سبيل إعادة تركيبها.

واحد من هذه الدوافع الاستشراقية التي تستحق الرصد والدراسة هو التشبث الفردي. لقد تم استخدام المواد العربية ـ الإسلامية حقلاً جديداً يتيح لبعض الكتاب الغربيين الذين يرغبون بالتميز من خلال استثمار مواضيع خام مستقاة من خارج دائرة العالم الصناعي وموضوعاته المستهلكة. ويتجسد توظيف المواد العربية لتلبية طموحات شخصية في رسالة تشارلس دوتي (Doughty) إلى صديقه المستشرق هوغارث (Hogarth)، حيث يسجل فيها دوافع تأليفه كتابه «الكلاسيكي» **الصحراء العربية**، كما بينا ذلك في الفصل الثاني. كما يدخل **تاريخ الخلافة** لغوستاف فايل (Weil)، المؤرخ الألماني الذي مر ذكره، ضمن هذا النوع من التطلعات الفردية، لأن هذا المؤرخ اضطلع بعمله هذا متوسماً تقديم كتاب عملاق يوازي **تاريخ البابوات** لفون رانكه (Ranke)[(١٤)].

ويمتثل أبو الأدب الأمريكي، واشنطن إرفنغ، لهذا الدافع الفردي، إذ يصعب على الدارس وضع هذا الأديب في صنف خدام الإمبراطورية، في وقت كانت فيه الولايات المتحدة لم تزل حديثة الانعتاق من الإدارة البريطانية. ولكنه، برغم هذا، لم يفلت من الإحساس الغربي الجارف بالتفوق إزاء شرق مستضعف ولكنه شرق يختزن طاقات عسكرية هائلة، بحسب رأيه. في خطاب كتبه إلى الأمير الروسي دولغوركي، رفيقه في رحلة الأندلس (١٨٢٩)، يعلق إرفنغ على تاريخه **فتح غرناطة** قائلاً إنه «نوع من التجربة في الأدب»[(١٥)]. ويتجسد هذا النزوع التجريبي، الفردي الطبيعة، في استثمار المواد التاريخية العربية وتقنيات السرد المستوحاة من **الليالي العربية** في واحد من أفضل كتبه قاطبة، كتاب **الحمراء**. وبغض

---

(١٤) D. M. Dunlop, «Some Remarks on Weil's History of the Caliphs,» in: Lewis and Holt, eds., *Historians of the Middle East*, p. 329.

(١٥) نقلاً عن: Pierre Munroe Irving, *The Life and Letters of Washington Irving*, edited by Pierre M. Irving (nephew), 4 vols. (New York: G. P. Putnam, 1863-1864), vol. 2, p. 366.

النظر عن مسألة «الحقيقة التاريخية» التي ينبغي أن تكون نبراساً للمؤرخ، يهدم إرفنغ الجدار الفاصل بين «التاريخ» من ناحية، و«القصة الرومانسية» من الناحية الثانية، عن طريق إنتاج «أدبي» من طراز جديد، كما نلاحظ ذلك في «إهداء» الحمراء لصديقه الأمير الروسي الذي كان يريد من إرفنغ أن يكتب شيئاً ذا نكهة خاصة ومتفردة «بأسلوب هارون الرشيد»(١٦).

بيد أن كتابات إرفنغ تتجاوز الرغبات الأدبية الفردية التي يتيحها تاريخ الخلافة العربية في إسبانيا، ذلك أن تواريخه الأندلسية يدأ بيد مع مجلديه الكبيرين محمد وخلفاؤه، كما لاحظنا في فصل سابق(١٧)، تقبع تحت وطأة دافعية الرغبة في رسم «صورة ـ الذات» الأمريكية، إذ يقوم المؤلف بخط وتلوين هذه الصورة مستخدماً ماضي العرب وإنجازهم العسكري والحضاري، أنموذجا حيناً، وتحذيراً حيناً آخر. إن تاريخ صدر الإسلام بعامة، وتاريخ الخلافة العربية في الأندلس بخاصة، يعكسان للكاتب الأمريكي صورة ـ ذاتية لدولته الجديدة حينذاك، فضلاً عن عكسهما لمخاوف وآمال المؤرخ عندما يتتبع كيفية تطور هذه الصورة على نحو متواشج بمستقبل الولايات المتحدة كما تعكسه المرآة التاريخية العربية. ولأجل تأسيس صورة ـ الذات من خلال «الآخر» العربي، يوحي إرفنغ بتواز تاريخي بين فتح شبه جزيرة إيبيريا من قبل العرب وبين استحواذ المهاجرين الأوائل على القارة الجديدة عبر الأطلسي.

ولكن إرفنغ يستخدم تاريخ بقاء العرب ثمانية قرون في إسبانيا أسلوباً لتبرير بناء الولايات المتحدة على حساب سكانها الأصليين، بغض النظر عن إنسانية تعامل العرب مع سكان إسبانيا الأصليين وعدم محاولة حجرهم أو عزلهم على النحو الذي يؤول إلى تحجيمهم سكانياً وسحقهم ثقافياً، كما فعل أوائل المهاجرين في القارة الجديدة. إن «الشعب الجديد» الذي ولد من خلال استقرار العرب في إسبانيا، الـ «موريسكوسبانيارد»(١٨)، يوازي ويستبق الشعب الجديد الذي ولد في أمريكا كتجربة تاريخية رائدة؛ فهو كذلك شعب هجين، واجه تحدي البقاء من ناحية، وتحدي بناء حضارة جديدة تختلف عن حضارات العالم القديم من الناحية الثانية.

---

(١٦) Washington Irving, *The Alhambra* (New York: Continental Press, [n. d.]), dedication page.

(١٧) للمزيد من المعلومات عن فكرة إرفنغ في الرسول الكريم محمد (ﷺ) والإسلام، انظر: Muhammed A. Al-Da'mi, «Irving on Muhammed,» *Indian Journal of American Studies*, vol. 19, nos. 1-2 (Winter-Summer 1989), pp. 1-6.

(١٨) Irving, *The Alhambra*, p. 34.

يشترك إرفنغ مع الكثير من الكتاب الأمريكيين في اعتبار الماضي الشرقي جزءاً من الرؤيا الأمريكية التي يطلق عليها يو (Yu) اسم «دائرة العالم»[١٩]: فمن الناحية الجغرافية، لم تكتمل دائرية العالم إلا باكتشاف قارة أمريكا؛ ومن الناحية التاريخية، اكتملت هذه الدائرة من خلال التزاوج الذي حدث بين الشرق (العرب المسلمين) والغرب (أوروبا المسيحية) على أرض إسبانيا، التزاوج الذي أثمر ولادة أمريكا، العالم الجديد.

هكذا يوّظف التاريخ العربي الإسلامي في عملية صياغة أول أسطورة أمريكية، أسطورة كولومبوس، ذلك أن موازاته بين شعب الـ «موريسكو سبانيارد» (أي خليط العرب بالبربر والإسبان) والشعب الأمريكي، تجسد رغبة إرفنغ الهاجسية التي تتوجه إلى المواطن الأمريكي بدروس تاريخية، إذ يتحقق هذا الهدف التعليمي من خلال الارتداد إلى تاريخ العرب في الأندلس. إنه يستحضر العرب المحاصرين في أوروبا أنموذجاً للشعب البنّاء والمقاتل في آن واحد؛ ثم يرتد إلى ماضي العرب المنقسمين في أواخر أيام دولتهم الأندلسية تحذيراً من مزالق التشرذم والطائفية وغياب القيادة البطولية. وفي كلتا الحالتين، يتم توظيف التاريخ العربي الإسلامي ليس لخدمة العرب المعاصرين، ولكن لتشكيل صورة ــ ذات أمريكية.

وتأخذ هاجسية الرغبة برسم «صورة ذاتية» تجسيداً آخر في محاضرة توماس كارلايل الذائعة الصيت عن الرسول الكريم (ﷺ)[٢٠]. ولكن صورة ـ الذات (بريطانيا القرن التاسع عشر) تأخذ شكلاً قبيحاً هنا، إذ يستخدم كارلايل أنموذج البطل العربي والشعب البطولي نقداً وتصحيحاً وعلاجاً لأمراض بريطانيا الثورة الصناعية ولأخلاقيات النفعية ـ المادية وما رافقها من أفكار ليبرالية، بمعنى أخلاقيات اتباع الأغلبية وقوانين العرض والطلب. وعلى سبيل مضاربة صورة تاريخية عربية مشرقة بأخرى معاصرة دميمة، يقرأ كارلايل لبريطانيا دروس الماضي العربي الإسلامي التي بلورت حاجة البطولة الجماعية إلى البطولة الفردية، كومضة لإطلاق طاقات الأمة التي تبقى كامنة عبر العصور بدون ظهور البطل التاريخي، بحسب خطه في التفكير.

لقد ابتدأ الرسول الكريم محمد (ﷺ) رسالته بـ «أقلية الواحد»، فكانت الهداية

---

(١٩) Beongcheon Yu, *The Great Circle: American Writers and the Orient* (Detroit: Wayne State University Press, 1983), p. 228.

(٢٠) انظر: Muhammed A. Al-Da'mi, «On Carlyle's Concept of the Arab-Islamic Orient: A Study in the Hero as Prophet,» in: Muhsin J. Al-Musawi, ed., *Orientalism: Comparative Culture Book Series* (Baghdad: Cultural Affairs; Afaq Arabia, 1987), vol. 2, pp. 62-86.

«في رأس رجل واحد، هناك سكنت، رجل واحد، رجل واحد فقط أمام جميع البشر»[٢١]. هكذا يحلل كارلايل الماضي العربي بأسلوب يخدم أغراضه القومية؛ إذ يقول إن البطل التاريخي إنما هو شرط مسبق لظهور الأمة العظيمة، ذاهباً إلى أن عنصر البطولة عند العرب قبل الإسلام إنما كان عبارة عن طاقات هائلة مهدورة في الغزوات الداخلية وفي العبادات الوثنية أو السماوية المحرفة، وهي في مجموعها كانت تنتظر اللحظة التاريخية بظهور محمد (ﷺ). لاحظ أسلوب كارلايل في معالجة ظهور النبي (ﷺ) وفي تحليل أثر ذلك في تاريخ العرب والإسلام: «كان الأمر بالنسبة إلى الشعب العربي ولادة من الظلام إلى النور؛ فلأول مرة أخذت الحياة تدب في بلاد العرب. . . شعب رعوي فقير، مرتحل، لا يلاحظه أحد، شعب يحيا في صحاريه منذ بداية الخليقة: وإذا بـ «نبي ـ بطل» يأتيهم بكلمة ليؤمنوا بها: لاحظ أن الشعب الذي لم ينتبه إليه أحد أصبح محطاً لأنظار العالم. وهكذا ينمو الصغير ليصبح عظيماً، عالمياً. فخلال قرن بعد هذا الحدث، كانت بلاد العرب في غرناطة من هذه الجهة وفي دلهي من تلك؛ وكانت هذه البلاد تشرف ببسالة وعظمة وبتوهج العبقرية، وهي تشرق عبر العصور الطويلة على شطر هائل من الأرض. إن الإيمان عظيم، أنه واهب الحياة. إنه يجعل تاريخ الأمة مثمراً، متسامياً بالروح، عظيماً، لحظة اعتناقه. هؤلاء العرب، وهذا الرجل محمد، وذلك القرن الواحد، ـ أليس الأمر وكأن ومضة واحدة قد ضربت العالم الذي كان يبدو محض رمال سوداء. . عالماً منسياً؟ ولكن. . . ما يلبث أن يصبح الرمل بارودا متفجراً ليوقد عنان السماء من دلهي إلى غرناطة! قلت إن الرجل العظيم يشبه الصاعقة الضاربة من السماء؛ أما بقية الرجال فيترقبونها وكأنهم الوقود»[٢٢].

وحيث يستل كارلايل درس الماضي العربي الإسلامي ليعبر عن نظريته في أن البطولة الفردية هي سبب البطولة الجماعية وغذاؤها وشرطها، فإن ارتجاعه لتاريخ العرب لم يكن يهدف إلى كشف هذا التاريخ لذاته وللقارئ البريطاني على سبيل التعريف والاستنارة العامة، بل كان يهدف إلى الإيحاء بدافع فردي مبطن يخصه شخصياً، كما أشر الباحث الأمريكي دي لورا (De Laura) ذلك، ذاهباً إلى أن هاجس كارلايل السري والنهائي (في محاضراته عن الأبطال) كان يرنو إلى تقديم نفسه بوصفه «البطل النهائي» الذي يخرج به قراؤه بعد الانتهاء من قراءة

(٢١) Thomas Carlyle, «On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History,» in: Thomas Carlyle, *The Works of Thomas Carlyle*, edited and with introductions by H. D. Traill, 30 vols., centenary ed. (New York: AMS Press, 1980), vol. 5, p. 61.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الكتاب(٢٣). وهنا تتم عملية إعادة تشكيل الصورة الذاتية لأن تغدو إجراء علاجياً لا يقترح الدواء لداء المجتمع فحسب، بل يضطلع بترشيح قيادة وطنية جديدة. ويوحي النص بأن صاحب السرد التاريخي إنما هو شخصياً المرشح البطولي الذي يُرسم على نحو ملتوٍ من خلال تجسيد غيابه.

ومن منظور آخر، تضغط العقد النفسية ـ الجماعية على استخدامات الكتّاب والمستشرقين للتاريخ العربي الإسلامي: فكما يوضح ساذرن (Southern) في كتابه المهم **آراء الغرب في الإسلام خلال العصر الوسيط**، كانت الفكرة الغربية عن الماضي العربي ـ الإسلامي خلال القرون الوسطى تستقي عناصرها وطبيعتها من شعور وسواسي بالخوف(٢٤). ولكن بعد قرون، ومع حملة نابليون على مصر التي رمزت للعصر الذهبي للكولونياليات الأوروبية (إذ غدا الغرب متفوقاً مادياً وعسكرياً بينما بدا الشرق العربي الإسلامي فضاءً مستضعفاً خالياً من القوة) راح الاستشراق يبتكر استخدامات جديدة لهذا التاريخ، استجابة لرغبة ـ قد لا تكون واعية ـ في تأجيج وتحريك الخوف الأوروبي الوسيط المخبوء. هذا، في رأيي، هو نوع جديد من أنواع «التنقية»، النفسية الجماعية التي تهدف إلى تحرير أوروبا مما رسب في لاوعيها من مخاوف وضغائن على سبيل إحالة عملية التنقية إلى إجراء ثأري يرمي إلى الإقلال من شأن الشرق العربي الإسلامي من خلال فرض الهيمنة عليه.

هذه العملية الاسترجاعية، كما نرى عبر هذا السياق، تشبه إلى حد كبير ما يفعله المحلل النفسي مع مريضه: إنه يستنفر المخاوف المبطونة اللاواعية في دخيلة مريضه كي يطردها من ذاكرته، فيحرره من العقد ويطلقه إلى العالم من جديد بروحية واثقة. لذا يقوم عرض التاريخ العربي ـ الإسلامي هنا على فكرة أن التنقيب في هذا الماضي يؤول إلى تحرير أوروبا نفسياً عن طريق تسفيه هذا الخوف وتقليل قيمة هذا الماضي مقارنة بالحاضر الغربي الذي يُعرض وكأنه يمثل الغاية النهائية لتطور الحضارة البشرية. وبذلك تدخل جاذبية التاريخ العربي لعدد غير قليل من الكتّاب الغربيين في هذا النوع من الجهد الغربي التفريغي أو التنقوي. ويمكن للمرء سبر أغوار الكثير من النتاجات الاستشراقية التي تتعمد الحط من قيمة المنجز الحضاري والعسكري العربي ـ

---

(٢٣) David de Laura, «Ishmael as Prophet: Heroes and Hero-worship and the Self-expressive Basis of Carlyle's Art,» *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 2 (Spring 1969), pp. 705-706 and 725-732.

وللمزيد من تحليل آراء كارلايل هذه، انظر: الدعمي، **المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء**، ص ٢٥ ـ ٤٤.

(٢٤) Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, p. 29.

الإسلامي من خلال هذا المنظور النفسي. وللدارس أن يحدد كتاب الكاردينال نيومان (الذي تمت الإشارة إليه في الفصل الثالث) حول تاريخ الترك في علاقتهم بأوروبا، نموذجاً لهذا الجهد الذي يتوخى قراءة التاريخ العربي ـ الإسلامي على طريق تبرير تفتيت الإمبراطورية العثمانية وفرض الوصاية على «ممتلكاتها» العربية. إن ما يُطلق من آن لآخر في الغرب حول أنه غير مدين للعرب وللمسلمين بأي شيء مما تقدمه الحضارة الحديثة إنما يندرج في هذا النزوع إلى أن تشكل حضارتهم بوصفها الذروة النهائية لتاريخ الحضارات البشرية، أما الحضارات الأخرى فهي لا تزيد عن روافد ضحلة تصب في المجرى العام للحضارة الغربية.

وثمة ظاهرة مهمة أخرى ينبغي ألا تغيب عن بال الباحث ضمن تحليل دوافع الاستشراق الأدبي في تناول هذا التاريخ، وهي: الانتقائية المخلة. عندما يتناول الكتاب الغربيون موضوعاً تاريخياً أو عاماً، فإنهم غالباً ما ينتخبون شخصية تاريخية عربية، أو قولاً مأثوراً، إذ يقدمون هذه الشخصية ـ أو القول ـ على نحو منعزل عن سياقه التاريخي العام بوصفها مثاراً لإعجاب الكاتب الغربي. وللقارئ أن يطور انطباعين لا ثالث لهما عبر هذه الانتقائية: الأول، هو أن الكاتب يمتلك معرفة واسعة تتجاوز حدود ثقافته المحلية (التباهي بثقافة الكاتب)؛ أما الانطباع الثاني فهو: أنه ليس هناك ثمة شيء في هذا التاريخ الأجنبي مما يستحق الإشارة والتوقف عنده سوى هذه الشخصية (أو المقولة) المنتخبة. وتصدق هذه الحال، على نحو خاص، على كتاب كارلايل **الأبطال وعبادة الأبطال والبطولي في التاريخ**، فحيث إن أبطاله العظماء الاثني عشر هم رجال أوروبيون جميعاً، يجد القارئ أن بطلاً عربياً واحداً قد تم وضعه في «بانثيون» الأبطال الذي شكله كارلايل بنفسه. وهكذا لا يفلت القارئ الغربي من الشعور بأنه بينما كانت أوروبا تاريخياً بدرجة من الخصب أنها كانت قادرة على رفد البشرية بأحد عشر عظيماً، لم يكن الشرق كله، قديماً وحديثاً، قادراً على أن يقدم أكثر من رجل واحد، بسبب جدب هذا الشرق وتصحره الفكري.

هذا الأسلوب الانتقائي ينسل خيوطاً في عموم النسيج الفكري لكتابات المفكر الأمريكي إمرسون. فعندما يستل إمرسون أقوالاً مأثورة لأبطال عرب أو مسلمين، بضمن سياق موضوع عام وإشارات محلية ومعاصرة إلى مفكرين غربيين، يكون الانطباع الوحيد المتروك للقارئ هو أن هذا الماضي العربي ـ الإسلامي لا يستحق الاهتمام باستثناء الإشارات «المنتقاة» التي يقدمها المؤلف العارف بكل شيء. تشترك جميع هذه الإشارات المستلة على نحو متوافق مع الحاضر الغربي في توكيد وتوليد المفاهيم الخاطئة التي استحوذت على العقل الغربي والتي أحالت التاريخ العربي إلى مجموعة خرافات أو أساطير مستقاة من «كوكب آخر». على الرغم من إعجابه الواضح

بشخصية الرسول الكريم (ﷺ) والخلفاء الراشدين، علي وعمر (رضي الله عنهما) بخاصة، يجد القارئ أن إشارات إمرسون إليهم تصب في ترسيخ الاعتقاد الغربي الخاطئ باعتماد الإسلام السيف طريقاً للتبشير.

أما عندما يتعامل الكاردينال نيومان مع العرب في دراسته لتاريخ الأتراك، فإنه لا يخفق في اعتبارهم شعباً ذكياً وميالاً إلى المناظرات الفكرية والجدل والإبداع الحضاري(٢٥). ولكنه يفترض مسبقاً، وبالإيحاء، أن العرب بقوا منذ سقوط الخلافة في بغداد (والتي يعزوها إلى دور الترك) شعباً سالباً ومستكيناً، جامداً على حالته الموغلة في القدم. ولكي يكرس نظريته بأن العرب وخلافتهم كانوا ضحية التسلل التركي «البربري»، فإن نيومان يقود القارئ إلى تخريجين: الأول، وجوب تحرير العرب من النير العثماني بواسطة تدخل «جراحي» أوروبي (مهتدٍ بقيادة كاثوليكية)؛ والثاني، وجوب «توجيه» أو «إرشاد» العرب بعد فصلهم عن الدولة العثمانية من خلال نظرية الانتداب.

إن الأهداف الواضحة التي توخاها نيومان من تاريخه هي: تشويه الأتراك (عنصراً ودولة) وتعبئة عواطف وضغائن أوروبا ضد «العدو العثماني» و«إنقاذ» الأمم الراضخة للإدارة العثمانية من خلال تحريرها، زيادة على استعمار هذه الأمم أو مساعدتها نحو «الهداية». ولكن فضلاً عن هذه الدوافع، ثمة دافع مبطون آخر: يتلخص في إيحاء نيومان بأنه لا يمكن لأوروبا أن تحقق جميع هذه الأهداف إلا من خلال وحدتها تحت مظلة كنيسة كاثوليكية واحدة كما كانت عليه حال أوروبا في القرون الوسطى حيث كان البابا يحكم عالماً مسيحياً واحداً، عالماً كان قادراً على إطلاق الحملات الصليبية. وبينما يقدم نيومان كتابه **أبولوجيا بروفيتا سوا** تبريراً فردياً لاعتناقه الكاثوليكية بدلاً عن الانجليكانية، فإن **تاريخ الترك** يقدم تبريراً «احتمالياً» جماعياً لاعتناق أوروبا الإيمان الكاثوليكي ولنبذ البروتستانتية.

إن إعجاب نيومان بتوحيد أوروبا «الجزئي»، الذي تحقق عبر إطاعتها للبابا إبان الحملات الصليبية يوحي بضرورة تحقيق وحدة أشمل على أيام حرب القرم، ليس حباً بالعرب ولا إعجاباً بإبداعاتهم، بل حباً بالهيمنة عليهم وتفتيت الإمبراطورية التركية. إن الكيفية التي ينهي بها نيومان السرد التاريخي (تطور الدولة العثمانية وتاريخ الخلافة منذ بدايتها) تؤيد على نحو لا غبار عليه بأن جدله كان يصب في تبرير تفكيك

---

(٢٥) John Henry Newman, *Historical Sketches*, His Works, 3 vols., new ed. (Westminster, MD: Christian Classics, 1970), vol. 1: *The Turks in their Relation to Europe. Marcus Tullius Cicero. Apollonius of Tyana. Primitive Christianity*, p. 210.

الإمبراطورية العثمانية والاستحواذ على الأقاليم العربية المنفلتة منها: «إنهم [الأتراك] يمثلون عقبة في طريق تقدم القرن التاسع عشر. إنهم يقفون في طريق الروس الذين يريدون ولوج البحر المتوسط؛ وهم يقفون في طريق الإنكليز الذين يريدون عبور الشرق؛ وهم يقفون في طريق الفرنسيين الذين منذ الحملات الصليبية حتى نابليون يربطهم بسوريا ولع رومانتيكي؛ إنهم يقفون في طريق النمساويين، أعدائهم الوراثيين. هناك هم قابعون، غير قادرين على التخلي عن مبادئهم التقليدية . . . طغاة، تجار رقيق، يحتقرون زراعة الأرض، يزدرون أوروبا، هم قوم معجبون بأنفسهم ومنفصلون عن الأسرة الدولية، يعيشون على الجهل والتطرف. ويبقى سر بقائهم هو العداء بين القوى المسيحية [الدول الأوروبية]»(٢٦).

إن بناء إمبراطورية، في جوهره، هو عملية ضم أقاليم أجنبية إلى كيان سياسي معين؛ وقد أضفت هذه العملية أثناء التوسع الإستعماري الأوروبي على النخبة الثقافية الأوروبية شعوراً قوياً بأن عملية الضم تنطوي على «شرعية» أو شرعنة عملية ضم من طراز ثانٍ: ضم التراث الثقافي للأمم المستعمرة أو الخاضعة للنفوذ الأوروبي. فبينما كان سيلي (Seeley) في كتابه **توسع إنكلترا** يطور رؤيةً لـ «دولة عالمية «لا تغيب عنها الشمس، على أساس ما يدعيه من وجود حركة تهيمن على تاريخ إنكلترا والعالم نحو «بريطانيا أعظم» («إن الرب الذي يميط التاريخ اللثام عنه أراد لبريطانيا أن تكون إمبراطورية فدرالية»، كما قال بالنص)(٢٧)، كان غيره من سراة الثقافة الإمبريالية الغربية يعدون تواريخ الأمم المستلبة أجزاءً من ممتلكات الغرب. هذه هي العلة التي جعلت بعض هؤلاء الكتّاب يضطلعون بمدخل «أبوي» ينعكس في موقف السارد التاريخي «العليم» بماضي الشعوب الأخرى. وحيث كان الانتداب يعني «الإرشاد» وتدريب أبناء الأمم المنفلتة من الإمبراطورية العثمانية على تدبر حكومتها وإدارتها بنفسها، فإن تواريخ المستشرقين كانت تنطوي على «أبوية» التموقع من خلال إفهام الإنسان الشرقي «حقائق» تاريخه بطريقة تؤول إلى: أولاً، انه تاريخ ميت (يمكن تفكيكه إلى قطع)؛ وثانياً، أنه تاريخ ثانوي (مساعد) يرفد في نهاية المطاف «الذروة» الحضارية الأوروبية التي وصل إليها تاريخ العالم على نحو تراكمي خيطي التطور.

على الرغم من صعوبة تحديد كل واحد من دوافع المستشرقين في تناول التاريخ

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢٧) نقلاً عن: Paul Turner, *English Literature, 1832-1890: Excluding the Novel*, Oxford History of English Literature; [11, pt. 1] (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989), p. 9.

العربي الإسلامي، يمكن للمرء أن يشخص أنماطاً معينة من أساليب معالجة هذا الماضي على طريق الوصول إلى دوافع شائكة ومربكة ومعقدة دفينة. واحد من أنماط المعالجة المهمة يتلخص في نظرة عامة يكرسها التقدم العسكري والميل نحو الاستحواذ الاستعماري، نظرة تؤول إلى ربط هذا الشرق بصورة المرأة الشرقية (كما توارثها التراث الغربي): امرأة حبيسة، ساحرة، مضطهدة، «تتشوق» لتدخل الرجل الغربي الأشقر الذي يحررها من ضغط التقاليد وتوتر الانصياع لسلطة الأب أو التقاليد أو الرجل الأسمر، المتعدد الزيجات. وتصدق هذه الملاحظة على عدد كبير من الكتّاب الذين تناولوا الشرق، من اللورد ماكولي، مروراً بالشاعر الرومانسي بايرون(٢٨)، وانتهاء بمعاصرينا. وللمرء استحضار العديد من الأفلام السينمائية التي تعتمد هذه الفكرة، حيث يأتي الضابط الغربي إلى «الحريم» لاختطاف البنت السمراء التي تقدم نفسها له طواعية لأجل تحريرها عبر نقلها إلى مهاد اجتماعي مختلف. وهنا يتوسم المستشرق في نفسه دور المستكشف أو المحرر الذي لا يساعد على تحرير الشرق من مخبوئه ومكبلاته فحسب، بل ينغمس فيه ليصوره، في ما بعد، لغرب متعطش للساحر وللعجيب وللبعيد الشبق الذي يمثل عالماً آخر. إن هاجسية التفوق الملحة لدى المستشرقين تؤول في نهاية المطاف إلى اضطلاع المستشرق بمهمة تسجيل وتقديم وتحليل تاريخ الشرق نيابة عن أهله.

يتبادر إلى الذهن هنا سؤال مهم تنبغي الإجابة عنه بواقعية: هل أن التواريخ الاستشراقية مفيدة أم لا؟ الجواب، في رأيي، هو: نعم، هي مفيدة، ليس فقط لأنها تعكس صورة ماضينا من خلال منظور مختلف أو منحاز أو مضاد، ولكن كذلك لأن اختلاف الدوافع والتشويهات، وأحياناً، الضغائن التي عكستها بعض أدبيات الاستشراق من خلال قراءة التاريخ العربي الإسلامي بالطرائق التي أشرنا إليها، قد جهّز العديد من المفكرين العرب والمسلمين بالدوافع المضادة وبالتحفيز الضروري للرد ولدراسة أعمق وبحث مستنير وموضوعي. ولكن التعامل مع هذه التواريخ يتطلب حداً أدنى من الوعي المسبق ومن الحصانة الفكرية التي لا تسمح بتحويل ماضي العرب إلى عصا لضرب الحلم المستقبلي.

إن السجل التاريخي لماضي العرب واحد (على الرغم من البقع المظلمة وغير المستكشفة فيه واختلاف الروايات وأساليب السرد)، ولكن أساليب تناوله وتحليله وعرضه تتقلب بتقلب دوافع المؤرخ أو المستشرق ومشاربه. إن ما يبدو مهماً لكاتب

(٢٨) انظر: Meyer, «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other».

أوروبي يبحث عن برهان على ضرورة البطولة الفردية قد يبدو ضئيل الأهمية لآخر يبحث في أهمية البطولة الجماعية للعامة من البُناة المجهولين. وبينما يتتبع عدد كبير من المستشرقين في تاريخ العرب تلك الجوانب التي تبرر فرض النفوذ الأجنبي، وتلك التي تبرر وضع التاريخ العربي «هامشاً» أو «ملحقاً» لتاريخ الحضارة الغربية، فإن البعض الآخر منهم (ومن العرب أحياناً) يترصد أنماط التكرار في حركة التاريخ ليبرهن على دوريته، وبالتالي، على قدرته على التجدد والانبعاث. بهذه الطريقة يتم «تجريد» التاريخ العربي والإسلامي لدراسته مختبرياً على سبيل استلال الدروس وانتخاب الأنماط التاريخية التي تفيد الحضارة الغربية، وليس العربية الإسلامية.

هنا يتجاوز التاريخ تقليدية السرد المتسلسل زمنياً نحو توظيفه أداة أيديولوجية وتعبوية، حافزاً وتثويراً لنزعة التجدد والتوليد والتغيير. لا ريب في أن هناك العديد من المستشرقين ممن كانوا يريدون تحويل الماضي العربي الإسلامي إلى أداة لتكريس التخلف والتعمية والتشتت. لهذا يجد المرء في كتاباتهم انتقاءً وبحثاً حثيثاً عن السالب في هذا التاريخ على طريق تعميق مسببات التشرذم والنكوص. وليس من شك في أن أساليب تعامل أدبيات الاستشراق مع تاريخ الإسلام والعرب تفتقد إلى الحرص على الحاضر القومي وعلى مستقبل الشعوب العربية والمسلمة. لهذا السبب لعب التاريخ (على أيدي المستشرقين) دوراً سلبياً للغاية في تشويه صورة العرب ومنجزهم الحضاري، وهو تشويه لم يزل قابعاً في قعر العقل الغربي على نحو يصعب اجتثاثه. لقد حاول العديدون تكريس الصورة الغربية الخاطئة التي شاعت منذ العصر الوسيط، وعبر عصور التصادم والتفوق العربي، ثم ترك هؤلاء ماضي العرب حقلاً مفتوحاً للعابثين من مصممي الإعلام وقادة الرأي الغربي، أحياناً. ولا ريب في أن الأفلام التي تشوه العرب والكتب التي تقدم تاريخهم بأساليب مشوهة ملتوية، فضلاً عن التصويرات الكاريكاتورية التي تعج بها الصحافة ووسائل الاتصال الجماهيري الغربي، تتجذر في كتابات استشراقية (من القرن التاسع عشر، على نحو خاص). وهي نتاجات من صنف «الثقافة الشائعة» التي غالباً ما تُسيء تقديم ماضي العرب وتمثيل عقائد الإسلام، مرسية حجر الأساس لبناء ذهني وعاطفي غربي مضاد وعدائي لا يميل إلى التحاور أوالتلاقح الثقافي بقدر ميله إلى إخضاع الآخر إلى الإرادة الغربية وإلى رؤاها المستقبلية.

الفصل الحادي عشر

ملاحظات ختامية:
استرجاعات وتجليات معاصرة

«إن التاريخ العربي لم يكتب بعد بشكل عام أو خاص على نحو كامل وبحسب قواعد نقدية علمية، حتى تعاد كتابته، وبالتالي تفسيره وتعليله، وترجيح ما هو مهم فيه وما هو غير مهم»[(١)].

ـ سهيل زكار

إننا نتكلم هنا عن التاريخ دون أن نشير إلى البدايات الأساسية في أن التاريخ هو حركة اجتماعية دائمة، بل إننا نضمّن هذه البديهية كل المقولات السابقة. . . لأننا نريد اقتحام التاريخ في كل نقطة، ذلك لأننا لا نريد إعادة ترتيب قطع الموزائيك وإنما نريد فهم تركيبة كل قطعة من هذه القطع»[(٢)].

ـ مؤيد سعيد

على الرغم من شيوع نظرية «الدورية» التاريخية في أوروبا القرن التاسع عشر حيث تمسك به عدد من أهم المفكرين الإحيائيين عبر بحثهم المضني عن أنماط تكرار دورية، فإننا نجد أن عدداً لا بأس به منهم تعمدوا حرمان الماضي العربي الإسلامي

(١) سهيل زكار، «التأريخ عند العرب والبحث عن مدرسة عربية لتحليل التاريخ،» قضايا عربية، السنة ١٠، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٨٣).

(٢) مؤيد سعيد، «التواصل والاستقبال الحضاري في التاريخ،» قضايا عربية، السنة ١٠، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٨٣).

فقط من معطيات هذه النظرية الحيوية القادرة على إظهار علامات تجدد وانبعاث. لقد كان توماس كارلايل (تحت تأثير السانت ـ سايمونيين) شديد الإيمان بالنظرية الدورية في التاريخ (بقدر تعلق الأمر بحلمه في انبعاث أنماط تكرار تاريخية في أوروبا عصره) ولكننا لا نجد أية إشارة، في تحليله الشديد الإعجاب بأمجاد عرب صدر الإسلام، إلى إمكانية حدوث يقظة أو تجدد مستوحى من هذا الماضي. في محاضرته الشهيرة «البطل نبياً: محمد»، استحضر كارلايل قصة العرب ليجسد لبريطانيا حاجتها إلى قائد منقذ وإلى شعب بطولي مذعن لإرادة القيادة البطولية[٣]. لهذا السبب لم يكن من المصادفة أن يستهل كارلايل محاضرته حول العرب والإسلام بقوله إن محمداً (ﷺ) يمثل «المرحلة الثانية من عبادة الأبطال»، وبأنه الرجل «الوحيد الذي يمكن أن نتكلم عنه بحرية دون خشية»[٤]. وعلى الرغم مما يشوب هذا القول من دلالات وعدم دقة في تقديم بطولة الرسول الكريم (ﷺ)، فإنه يخفق من ناحية ثانية في استشراف نهضة عربية جديدة في المستقبل. ولكن، حفاظاً على الموضوعية، تجدر الإشارة إلى أن المفكر الوحيد الذي استشرف في تاريخ العرب إمكانيات نهضة أو تجدد محذراً الغرب من رجعة عربية إلى الأندلس هو الأمريكي واشنطن إرفنغ كما أشرنا إلى ذلك في ما سبق.

وبناء على ما رُصد من مؤلفات هنا، يمكن لي أن أتكهن أن عملية بناء الإمبراطوريات في أوروبا كانت تنطوي في الوقت ذاته على عملية موازية بتفكيك الأقاليم المرشحة للاستقطاب كمستعمرات خارج أوروبا لغرض تيسير التعامل معها وفرض الهيمنة عليها. لقد شملت هذه العملية التفكيكية أنشطة عديدة، منها تأجيج الفروقات الطائفية والإثنية وتهميش العلوم والمعارف الشرقية، والإقلال من شأن اللغات القومية والمحلية ونسف بعض أعمدة الوحدة الوطنية أو القومية أو الدينية ومقوماتها. أما في جانب الدراسات التاريخية، فإن الأمر لم يكن ليتحدد فقط بعمليات الإقلال من شأن التاريخ المحلي للأمم وبإبراز مثالبه والسالب منه على حساب الإيجابي والبنّاء: فقد تمثل هذا الأمر كذلك في عملية فك رموز تراث وتواريخ الأقاليم المرشحة للضم على سبيل بلوغ درجة رفيعة من فهم التواريخ حد الادعاء بـ «أننا» نفهم ونستوعب «تواريخكم» على نحو أفضل وأكثر استنارة من «فهمكم وإدراككم» لها. بل إنكم إذا ما أردتم دراسة ماضيكم على نحو صحيح، يتوجب عليكم الحضور

---

(٣) René Wellek, «Carlyle and the Philosophy of History,» *Philological Quarterly*, vol. 23, no. 1 (January 1944), p. 65.

(٤) Thomas Carlyle, «On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History,» in: Thomas Carlyle, *The Works of Thomas Carlyle*, edited and with introductions by H. D. Traill, 30 vols., centenary ed. (New York: AMS Press, 1980), vol. 5, pp. 3 and 42.

في صفوف مدارسنا وتحت إشراف أساتذتنا على سبيل «تلقينكم» دروساً مستوحاة من خزائن تواريخكم، بضمن «منضومتنا» الفكرية الشمولية المهيمنة التي لا تتوقع منكم ولادة جديدة يمكن أن تؤثر في تشكيل مستقبل العالم، كما سنلاحظ هذا الرأي لاحقاً لدى الأستاذ برنارد لويس. ينطوي هذا الموقف المتعالي، حسبما أرى، على تكوين «مدرسة غربية» للتاريخ العربي الإسلامي؛ وفي هذه المدرسة تتجذر اليوم أفكار الدعوة لإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي على النحو «المعولم» الذي يلحقه بتاريخ كوني أوسع وينتزع منه شخصيته واستقلاليته التي حفظها المؤرخون العرب والمسلمون بداخل قوقعتهم الثقافية منذ أيام الأخباريين قبل الإسلام حتى العصر الحديث. بل إن الدعوة المعاصرة، المستوحاة من الغرب، لإعادة النظر في المناهج الدراسية في الدول العربية والإسلامية تدخل ضمن هذا السياق الهادف إلى «تعليم» التاريخ للشبيبة والنشء من خلال منظور جديد من هذا النوع، لاحظ أن مجلة قضايا عربية قد خصصت عدداً كاملاً لبحث هذه الآراء في شباط/ فبراير، ١٩٨٣.

وللمرء أن يعتقد هنا أن بعض الكتّاب الغربيين الذين تمت الإشارة إليهم هنا قد ساورهم الاعتقاد الأخاذ بأنهم حين «يفكون شفرات» بعض غوامض التاريخ العربي على سبيل «تحليله»، إنما يحققون فهماً جديداً وأكثر ذكاءً لهذا التاريخ، ليس فقط نيابة عن العرب والمسلمين أنفسهم، بل كذلك نيابة عن «الثقافة الإنسانية» وعلى النحو الذي أخفق العرب والمسلمون في بلوغه. هذا ما يفسر نقد بعضهم للشرقيين بعامة باعتبارهم أقواماً لا تمتلك إحساساً بالتاريخ، وهي لذلك لا تمتلك شعوراً بالهوية الثقافية والقومية[٥]. لقد دأب هذا النوع من المستشرقين على إشاعة الاعتقاد بأنه لولا أدوات البحث التاريخي الأوروبية لما تمكن الشرقيون من إدراك دلالات تواريخهم. وقد تجلى هذا الخيلاء على نحو صريح اليوم لدى برنارد لويس (Lewis) الذي ذكر أن الغربيين هم وحدهم المسؤولون عن «منح» الأقوام الشرقية إحساساً بالتاريخ، وكذلك بالهوية القومية (وهو، على زعمه، إحساس كان غائباً قبل مجيء البريطانيين إلى الهند، على سبيل المثال)[٦]. في كتابه المهم **التاريخ: مُستذكراً، مُستعاداً، مُكتشفاً** يقول لويس ما نصه: «فقط أوروبا كانت تمثل نوعاً من الهوية التاريخية الحقة. . . فالتأثير الأوروبي والقوة الأوروبية، وأخيراً، البحث العلمي الأوروبي هي التي أقنعت سكان آسيا وأفريقيا بأنهم آسيويون وأفارقة»[٧].

---

(٥) Bernard Lewis, *History-remembered, Recovered, Invented* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), pp. 99-100.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

يتجذّر هذا الموقف المتعالي عبر النظرة الدونية التي خص بها المستشرقون التواريخ التي كتبت بأقلام الشرقيين أنفسهم، بوصفها تواريخَ غير علمية تختلط فيها الحقيقة بالخرافة. هذا بدقة ما عناه اللورد ماكولي (Macaulay) عندما كان يناقش مع زملائه في إدارة الهند الإمبراطورية عملية طبع المؤلفات التراثية العربية والسنسكريتية، حيث ادعى بأن هذه التواريخ التي خُطت بمثل هذه اللغات لا تساوي حتى ثمن الورق الذي يراد أن تطبع عليه، مشيراً إلى أن علوم الشرقيين بعامة تركبها الأساطير والغيبيات، ذلك أن «تاريخهم يزدحم بقصص ملوك يجاوزون الثلاثين قدماً طولاً، وعهود تتجاوز الثلاثة آلاف عام عمراً»(٨). وهكذا يوظف ماكولي الاختلاط الطبيعي بين التاريخ والأسطورة (وهي ظاهرة موجودة في تواريخ الأمم الأوروبية كذلك) كتبرير لاستبعاد تواريخ الأمم الشرقية من أجل إحالتها إلى المنفى في الجامعات ومراكز الأبحاث الغربية التي تبحثها كبقايا طللية ميتة.

ومن منظور آخر، عكست الانتقائية التي وظفها المفكرون وكبار الأدباء الذين تمت الإشارة إليهم في هذا الكتاب، ذات الجو الموحي بالتفوق الغربي والميل لإطلاق اليد في التصرف بما هو لغيرهم. صحيح أن التاريخ العربي ليس حكراً على المفكر العربي أو المسلم، ولكن التمتع بحرية الانتخاب بغض النظر عن الشمولية وعن اكتمالية النص التاريخي وسياقه السببي هي علة الاختلال والإخلال. لهذا السبب ظهرت بعض مستلاتهم للأحداث أو الشواخص التاريخية العربية وهي مجتزأة ومشوهة لأنها بدت وكأنها لا تمت بصلة عضوية إلى السياق التاريخي الأصلي. كما أن هذه الانتقائية الكيفية آلت إلى إهمال القوانين التاريخية المستوحاة من نظريات التاريخ (كنظريات التطور التاريخي الدوري (Periodicity) أو التطور الخطي (Lineal) وسواهما من النظريات) لأن هذه الانتخابية لا تأخذ التواصل التاريخي بكامله، وإنما تقف على تلك البقع التي تهم العقل الاستشراقي الأدبي المأسور بمعالجة حالة محلية أو وطنية طارئة. لذا استحال الحدث المنتخب إلى شيء مجرد أشبه ما يكون «بحكاية» طافية، نصف خيالية، يمكن تحليلها على النحو المطلوب استجابة لرغبات الكاتب. وعليه يمكن تقديم كل واحدة من هذه «الحكايات» للقارئ الغربي على أساس احتوائها على بعض الشذرات النادرة والطرائف الغريبة والحكم المأثورة، بغض النظر عن الجدل المنطقي وعن آليات التطور التاريخي المعتمدة في التواريخ العلمية. وباستثناء تتبع

(٨) Thomas Babington Macaulay, «Minute of the 2nd of February, 1835,» in: Thomas Babington Macaulay, *Speeches by Lord Macaulay, with his Minute on Indian Education*; selected with an introduction and notes by G. M. Young, World's Classics; 433 (London: Oxford University Press; H. Milford, 1935), pp. 345-361.

إرفنغ ونيومان لقانون الولادة ـ الذروة ـ الاضمحلال في بعض أجزاء التاريخ العربي الإسلامي، فإن الغالبية العظمى من الأدباء والكتّاب الغربيين المهتمين بهذا التاريخ عمدوا إلى التغاضي عن أنماط التطور في دراسة تاريخنا، فظهر التعامل معه منقوصاً ومبتسراً: فإما أن يكون الانتقاء «فردي» البؤرة (كما هي عليه الحال في مناقشة إرفنغ أو كارلايل لحياة الرسول الكريم) أو «حدثي» التمركز (كما هي عليه الحال مع مناقشة الكاردينال نيومان لتاريخ العرب بضمن سياق مهاجمة الأتراك أيام حرب القرم). أما موضوع الاستمرارية والتواصل التاريخي، فإنه غالباً ما يُهمل كي يبدو تاريخنا كومة من الصور المهشمة التي يصعب استجماعها واستخلاص المعنى والدروس منها(٩).

لنلاحظ زحمة إشارات الكاتب إمرسون حيث إنه ينتخب مقولات لأبطال عرب بوصفها نماذجَ للحكمة الشرقية أو العربية القديمة، ولكنه لا ينسى قط تذكير القارئ باعتزازه الكبير بالإرث «الرجولي للغرب» الآري كما سبقت الإشارة لذلك. ومرة ثانية، يكون الانطباع الوحيد المتروك للقارئ هو خلو التراث العربي أو الإسلامي مما يستحق الذكر أو الاستحضار باستثناء ما يختاره المؤلف الغربي له من شخصيات أو أقوال. وفي إطار فكرة إمرسون الملحاحة بأن المجتمع العربي يفتقر إلى المؤسسات المستقرة وإلى الشعور بالأمن والأمان، فإن غياب التيقن والاستقرار في الحياة بعامة وفي الشخصية العربية بخاصة يبدو شيئاً لا مفر من الاقتناع به، كما أنه يبدو سبباً كافياً لتبرير خلو هذه الحياة من العبقريات لأنها لا يمكن أن تنمو وتزدهر داخل إناء اجتماعي خال من الأمن والإستقرار المؤسس على عقد اجتماعي واضح المعالم. وهكذا قاد هذا النوع من التصوير والتشكيك بقدرة المجتمع العربي على رعاية العبقريات إلى التوكيد الغربي المبالغ به على شخصيات منفردة معدودة على سبيل عرضها على القارئ الغربي في أطر شبه خيالية وشبه تاريخية بوصفها نوادراً من كينونة تاريخية أثرية لا يمكن استرجاعها أو بث الحياة فيها. في هذا السياق يمكن أن ندرك ونفسر اهتمام الكتّاب الغربيين بعدد محدود للغاية من الأبطال العرب.

إذا ما تفحصنا هذه الانتقائية من وجهة نظر عربية معاصرة فإننا لن نخفق في استبيان اختلالاتها وخطورتها. فإذا ما استذكرنا كتاب كارلايل في **الأبطال** على سبيل المثال، فإننا سنشعر بالغبطة لاختياره الرسول الكريم (ﷺ) بطلاً تاريخياً عظيماً، ولكن الخطر الذي قد يغيب عن بال القارئ البسيط يكمن في مجموع خلاصات جدل

---

(٩) Dorothee Metlitsky Finkelstein, *Melville's Orienda*, Yale Publication in American Studies; no. 5 (New Haven; London: Yale University Press, 1961), p. 14.

كارلايل في البطولة الفردية، تلك الخلاصات التي تؤول إلى «تقديس» الأبطال أو «عبادتهم» بحسب تعبيره. وبكلمات أخرى، يظهر العرب في هذا السياق وكأنهم من الأقوام التي تؤله زعماءها على نحو شبه وثني. وفي هذا الانطباع تناقض كبير مع جوهر الرسالة الإسلامية التي بشر محمد (ﷺ) بها.

إن المفكر العربي الحديث لا يمكنه القبول بمثل هذه الخلاصة لأنها في نهاية المطاف تنطوي على إساءة لشخصية الرسول الكريم ولطبيعة دينه بوصفه نظاماً عقائدياً واجتماعياً مجرباً عبر التاريخ. كما تتجلى خطورة هذا المدخل أكثر عندما نراجع الربط الأوروبي الحديث بين نظرية كارلايل في البطولة من ناحية، وبين الحركات العرقية التي تقدس قائدها على نحو مبالغ به بدرجة المساهمة في ظهور الرايخ الثالث، من ناحية ثانية. لنلاحظ مثلاً كتاب غريرسون (Grierson) **كارلايل وهتلر (١٩٣٣)** الذي يتتبع فيه المؤلف أثر نظرية كارلايل في الأبطال على إطلاق الفكر النازي[١٠]. إن قراءة تاريخنا القومي والروحي بهذه الطريقة المفتعلة لا تقود إلاّ إلى مسخ البطولة الجماعية للعرب والمسلمين التي وجدت في بطولة الرسول (ﷺ) وفي دينه الجديد محوراً لكي تتفجر على النحو الذي شهده التاريخ. إن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا السياق هو «تموقع» الكاتب الغربي داخل مهاده المحلي وقيامه بمباشرة تاريخ أجنبي (بالنسبة إليه) من وجهة نظر لامنتمية، دون محاولة غمر الذات في دواخل ذلك المهاد الذي أنتجه التاريخ موضوع البحث.

وإذا ما تجاوز المرء الصياغات الغربية للماضي العربي الإسلامي، تلك الصياغات التي تحيله إلى «راسب» لا مجدٍ، فإنه سيضطر إلى استذكار الدعوة العربية المعاصرة (التي أطلقت في غير مكان) لإعادة قراءة تاريخنا وكتابته بمنظور حديث يخدم حاضر الأمة وتطلعاتها[١١]. هنا سيلاحظ المتتبع الطرائق التي اعتمدها الفكر العربي المعاصر لمواشجة حركة «النهضة» العربية بالماضي من خلال فكرة الانبعاث وقدرة الماضي العربي الإسلامي الحيوية على التوليد والإيحاء. لهذا السبب يتوجب على الدارس الفطن استقصاء أهم توظيفات الإيديولوجيات العربية والإسلامية الفاعلة اليوم للتاريخ على سبيل مقارنتها بالاستخدامات المشوهة وغير الوظيفية في كتابات المستشرقين والغربيين بعامة، ذلك أن العقل العربي والمسلم يتعامل اليوم مع التاريخ

---

(١٠) Herbert John Clifford Grierson, *Carlyle and Hitler*, Adamson Lecture in the University of Manchester (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1933), p. 56 and note page.

(١١) حول الدعوة العربية المعاصرة لإعادة كتابة التاريخ وما استثارته من ردود أفعال، انظر: زكار، «التأريخ عند العرب والبحث عن مدرسة عربية لتحليل التاريخ،» ص ٥ ـ ٢١.

ككائن حي قادر على النمو والتبرعم، على عكس العقل الغربي الذي يتعامل مع التاريخ نفسه كمادة ميتة وعلى نحو يشبه تعامل علماء الأرض مع الصخور الصماء.

وهنا لا بد من أن ألاحظ بأن الثقافة الغربية، النفعية التوجه، دأبت على الاهتمام بتاريخنا بقدر تعلق صفحات هذا التاريخ بالاحتكاك بالغرب، وبأوروبا بخاصة. لهذا السبب يجد المتابع أنهم صّبوا جل اهتمامهم بتلك المراحل (التالية للإسلام) التي شهدت الارتطامات العسكرية بالغرب المسيحي، على الرغم من حالات نادرة من الاهتمام التاريخي الحرفي الذي أبداه البعض بتاريخ الإقليم قبل الإسلام. وتتوجب الإشارة هنا إلى الإيحاء الغربي المتواصل الذي يعد الإسلام «بداية» لتاريخ العرب كأمة، إذ يميل المستشرقون إلى شيء من التمييز بين تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، وكأن الأمة لم تكن موجودة قبل ولادة محمد (ﷺ). ويتناقض هذا المدخل مع المنظور العربي المعاصر الذي يضم إلى تاريخ العرب جميع الحقب والمنجزات الحضارية القديمة التي سبقت ظهور الإسلام، بوصفها بينات على حيوية الأمة وقدرتها على التواصل والعطاء التاريخي.

وكمثال على هذا الميل القاضي بتحديد تاريخ العرب بظهور الإسلام يمكن استذكار كتاب ويلز (H. G. Wells) **مختصر تاريخ العالم** (١٩٢٢)، إذ يوحي الكاتب (على الرغم من انه ليس بمستشرق) بأن العرب، كأمة مؤثرة تاريخياً، بدأوا قصتهم مع ولادة الإسلام الذي أطلقهم في سلسلة من الفتوحات التي آلت في نهاية المطاف إلى الارتطام بأوروبا. لقد خصّ ويلز العرب بفصلين مهمين من تاريخه، هما: (١) «محمد والإسلام» (٢) «أيام العرب العظمى» متجاهلاً كل ما سبق ظهور الإسلام من الماضي العربي.

وقد تمادى بعض الكتّاب في هذا الاتجاه حد الاعتقاد بأنهم، حين يتعاملون مع ظهور الإسلام، إنما «يخلقون» العرب قوماً طواهم النسيان طوال القرون السابقة. وبهذا المعنى يغدو الإسلام مهماً لديهم فقط بقدر تعلق الأمر بالفتوحات التي أدت إلى الاحتكاك العسكري بما يسمى بـ «العالم المسيحي»، خطأ. لا شك في أن هذا المدخل المنقوص يكشف بأن أصحابه لم يكونوا يدركون أن الإسلام ليس تاريخاً قومياً، إنما هو إيمان روحي ودين لجميع الأمم في الأرض، معتقد روحي ساهم في صناعة وتشكيل تاريخ العرب.

وإذا كان الإسلام قد ظهر ونشأ داخل التاريخ العربي، فإن هذا لا يعني بأنه هو التاريخ العربي كله. وقد قاد هذا التركيز الغربي على عصور الاحتكاك والفتوحات الإسلامية إلى مطب مُهلك آخر يتجسد في التركيز على تواريخ الحروب وليس على

تواريخ التقدم والسلام، الأمر الذي يفسر إهمال فنون السلام وشواخص العلوم في تاريخنا من قبل المؤلفين الغربيين الذين غالباً ما يأخذون جانب المنتصر.

قد يلاحظ المتابع اعتماد الصفة المركبة «عربي - إسلامي» في الكتابات العربية المعاصرة حول الماضي، ولكن هذا الاستعمال لا ينطلق من التوافق مع النظرة الغربية المذكورة آنفاً بقدر انطلاقه من التيقن العربي المعاصر بأن الإسلام يشكل أهم شواخص التاريخ العربي دون المساس بأهمية ما قبله. النقطة المهمة التي يحاول الكتّاب والمؤرخون العرب إبرازها تتلخص في عدم وجود تنافر قط بين الإسلام والعرب: فالعرب هم مادة الإسلام الأولى، بينما تشكل لغتهم لغة الوحي ولسان الرسول الكريم (ﷺ)، إضافة إلى خدمتها إناءً احتضن الإرث الثقافي للحضارة العربية الإسلامية بكفاءة. وهذا أمر يتفق عليه العرب، مسلمين وغير مسلمين، فيذهب البعض منهم إلى القول بأننا استلمنا الماضي تراثاً وديناً. ويرى هؤلاء أن الإسلام ذاته يتجسد أمام الإنسان العربي اليوم على نحو عقيدة ومبادئ محركة، تهيمن على الإنسان العربي، بغض النظر عن طبيعة إيمانه الروحي أو دينه. لهذا السبب يبدو التناغم بين الإسلام والعروبة شرطاً مسبقاً لحركة التاريخ العربي نحو المستقبل. بل أن أعداداً من المفكرين يذهبون في هذا الاتجاه حد الاعتقاد بأن اعتناق الإسلام هو في جوهره نوع من الانتماء للعروبة.

يقول شكيب أرسلان بعدم وجود تنافر بين العروبة والإسلام، مؤكداً بأن التوافق بينهما غير ممكن الحدوث في أية أمة أخرى. ويخلص هذا المفكر الدرزي الحديث إلى أن النهضة العربية إنما هي الشرط المسبق للنهضة الإسلامية والعكس صحيح[١٢] من هنا يتجلى لنا بأن استحضار الإسلام (عقيدة وتراثاً وقيماً اجتماعية وأخلاقية) من قبل العرب اليوم يشكل جزءاً أساسياً من ذهنية حركة النهضة الحديثة. إن أية مراجعة لنتاجات أساطين هذه النهضة لن تخفق في ملاحظة استخدام تعابير النهضة «العربية» أو «الإسلامية» على نحو متبادل ومتجانس يفضي إلى معنى واحد بضمن سياقاتهم في التفكير.

لقد قاد التركيز على الإسلام (كبداية للتاريخ العربي) من قبل بعض المستعربين إلى شعور غربي جارف مفاده أن «الفتوحات» التي أطلقها الإسلام كانت «مفاجأة» تاريخية أخذ العرب بها العالم على حين غرة! لقد صوّر ويلز الرسول الكريم (ﷺ) وكأنه رجل سياسة محنك، تمكن أن «يؤسس الإله الحقيقي الواحد في مكة دون

---

(١٢) ظاهر محمد صكر الحسناوي، «شكيب أرسلان: المحتوى القومي في فكره السياسي،» آفاق عربية، السنة ١٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١)، ص ٥٨.

المساس بحركة الحجيج»[١٣]، في محاولة لإزالة الهالة القدسية الروحية التي تحيط بشخصيته. ويستأنف الكاتب جدله في وصف تحقيق العرب «لأعجب قصة غزوات في تاريخ العنصر البشري»[١٤]، وكأن الأمر يتلخص في انتهاز العرب للفرصة التاريخية لغرض بسط نفوذهم بقوة السيف وبدافع الحاجة. إن الفكر العربي المعاصر لا يتناول هذه الحروب بوصفها «توسعات عسكرية» مفرغة من الرسالة الروحية والإنسانية، إذ إنه يعدها «فتوحات» لنشر الإسلام الذي أخذ يمتد سلمياً في العديد من بقاع العالم والذي أراد انتشال العالم من الظلم والقهر اللذين كان يحيا تحت ظلهما. هذا ما يفسر استمرار الإسلام في البقاع المفتوحة برغم انحسار سيادة الخلافة العربية في ما بعد.

إن الإسلام في نظر المؤرخين العرب المحدثين هو تواصل تاريخي شهدته أرض العرب منذ بداية نزول الرسالات السماوية جميعاً؛ وبهذا تنضوي الرسالات السماوية السابقة للإسلام تحت مظلة التاريخ العربي. وإذ يوحي الغربيون بالانطباع بأن المسيحية هي ظاهرة غربية/ أوروبية/ آرية، يرى مؤرخونا بأنها جزء من تراث المشرق العربي الذي كان دائماً مصدراً للتعاليم السامية والروحية منذ عصر إبراهيم(ﷺ).

لن يخفق أي رصد متأن لطبيعة اللهجة الأوروبية في تحليل ظهور الإسلام وما تلاه من فتوحات مذهلة في ترسيخ أسلوب التعامل مع الرسول الكريم (ﷺ) وكأنه قائد قومي أو عسكري يتحدد دوره في تثوير العرب وإطلاقهم نحو العالم القديم للسيطرة عليه. والدلالة المبطونة في هذا الأسلوب تتخلص بمحاولة إظهار الإسلام كظاهرة زائلة أو كصفحة مطوية من تاريخ الأمة، صفحة استنفدت قيمتها التاريخية، حدثاً ماضوياً لا غير. هذا التعامل لا يتواءم والإيمان العربي السائد بالإسلام بوصفه قوة دافعة لم ولن تنضب.

المنظور العربي الإسلامي المعاصر يتناول الإسلام بوصفه نظاماً حياتياً ومجتمعياً، تأسس في دولة تاريخية هي «الخلافة»، معتمداً قانوناً مقدساً هو «الشريعة» وفكرة الحرب المقدسة وهي «الجهاد» على سبيل تكوين ما يسمى بـ «الأمة». هذا الإيمان العربي بالإسلام بوصفه قوة حية ومتولدة في حياة الأمة المعاصرة يمثل رداً مهماً على التعامل الغربي مع الإسلام والفتوحات، وكأنها كانت ظواهر مؤقتة وزائلة. كما أن المنظور العربي الإسلامي، تأسيساً على الإيمان بحيوية الإسلام المتواصلة، يرفض

---

(١٣) Herbert George Wells, *A Short History of the World* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1958), p. 177.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

تعامل المستعربين الاعتباطي مع الإسلام من خلال الحديث، مثلاً، عما يسمونه بـ «الإسلام الأولي أو الراشد» (Early/Orthodox Islam) والإسلام الوسيط (Medieval) والإسلام الحديث، محاولين التعامل مع الإسلام من خلال تطبيق معايير غربية على كينونة عصية على هذه المعايير القسرية المستقاة من تاريخ الكنائس الأوروبية.

على الرغم من نجاح الكتّاب الغربيين عبر القرنين التاسع عشر والعشرين في إزالة العديد من التشويهات القديمة التي أحيطت بها صورة الرسول (ﷺ) من خلال تصحيح المفاهيم الشائعة والكشف عن سجاياه الحقيقية، إلاّ أنهم أخفقوا من ناحية ثانية في إعطاء هذه الشخصية العظيمة كامل أبعادها التاريخية والروحية بسبب فشلهم في إدراك قدسيتها. هذا الإخفاق يعكس الميل إلى حرمان الإسلام من القدسية التي يستحقها كما تستحقها الأديان المنزلة الأخرى. وقد شملت هذه الإزالة المتعمدة للبعد الروحي حتى القرآن الكريم، على الرغم من عدم معرفة الكثير من هؤلاء الكتّاب باللغة العربية واطلاعهم على الترجمات فقط. وقد تجسد الجهل بالقرآن الكريم على نحو مؤسف لدى واحد من أكثر وأوائل المعجبين بشخصية الرسول الكريم (ﷺ)، وهو الفيلسوف توماس كارلايل الذي قدّم وصفاً مشوهاً لهذا الكتاب المقدس دون الرجوع إلى الترجمات المتاحة حقبة ذاك.

وعلى نحو معاكس لما أوردناه من قراءات غربية معوقة لتاريخنا، نلاحظ أن سراة الثقافة والنهضة العربية الحديثة قد تناولوا هذا التاريخ من منظورات أكثر استنارة وأكثر ولاءً، مؤكدين على المنجز الثقافي والعلمي إلى جانب المنجز العسكري، أي على «رجال السلام» إلى جانب «رجال الحرب»، وعلى «الأمة والجمهور» بدلاً عن «البلاط والمعسكر»(١٥). لقد أدى اهتمام المستشرقين بالجانب العسكري لتاريخ العرب إلى إهمال مخل للعقل العربي عبر العصر الذهبي للخلافة على نحو خاص. لهذا ظهرت تواريخهم للعرب والإسلام وكأنها تواريخ معسكرات وحروب فقط. وكمثال على ذلك، يمكن لنا ملاحظة ترادف اهتمام ويلز بالفتوحات العربية مع إقلاله من شأن المنجز العلمي العربي من خلال إضفاء صبغة خرافية على علوم العرب ومنجزاتهم الفكرية. لقد تحدث ويلز عن بحث العلماء العرب عن «حجر الفلسفة» وعن «إكسير الحياة»(١٦)، بدلاً عن استذكار منجزات العرب في حقول الفلسفة والترجمة والطب

---

(١٥) حول تأكيد المؤرخين العرب القدامى على تاريخ الأمة والجمهور بديلاً عن تاريخ البلاط والمعسكر، انظر: Hamilton Gibb, «Islamic Biographical Literature,» in: Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, eds., *Historians of the Middle East,* Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4 (London: Oxford University Press, 1962), p. 54.

(١٦) Wells, Ibid., p. 182.

والفيزياء والكيمياء والجغرافيا وغيرها من الحقول المعرفية التي أفادت في إطلاق حركة النهضة الأوروبية في ما بعد. ومن ناحية ثانية، يتجلى هذا الإغفال لعلوم ولثقافة العرب والمسلمين في ضعف الاهتمام بالحركات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية: فلا يجد المرء في مثل هذه الكتابات إلا إشارات عابرة (إن وجدت) إلى حركات سياسية وفكرية من نمط حركة الخوارج والمعتزلة وإخوان الصفا وغيرها من الظواهر التي تعكس حياة ثقافية ثرة. كما أننا لا نجد إشارات كافية إلى «أبطال» الثقافة والعلوم العرب والمسلمين (نقيضاً للاهتمام بالأبطال العسكريين) من أمثال ابن خلدون وابن رشد والغزالي وغيرهم من هؤلاء الذين كانوا مفاخر حضارة العرب عبر العصر الوسيط، باستثناء اهتمام الغربيين من ذوي الاختصاصات الدقيقة بتواريخ تطور الأنظمة العلمية عبر الحضارة العربية الإسلامية وليس في سياق التاريخ الكوني العام.

وبديلاً عن هذه الجوانب المشرقة من تاريخ العرب والإسلام، فضّل المستشرقون التركيز على ما اعتقدوا بأنه من مثالب العرب: فقدموا صوراً مضخمة ومشوهة، مثلاً، لمفاهيم تعدد الزوجات والعبودية والحريم والقدرية والنصيب وغيرها من المستلات المشوهة التي تقدم على نحو مجتزأ خارج أطرها الفكرية وسياقاتها التاريخية الأساسية. أما استلالاتهم للأفراد التاريخيين فقد أتت على أبطال عرب عدة بسبب عرضهم أمام القارئ الغربي في أجواء مشحونة بالسحرية والأسطورة والرومانسية. وهذه الحال تؤول إلى إفراغ الشذرات العبقرية الفردية والجماعية من دلالاتها التاريخية والاعتبارية الجادة.

تتلخص نقطتي المحورية هنا في فكرة تواصل فرضيات التفكير والتعامل الغربي مع العرب والمسلمين وحضارتهم منذ القرون الوسطى حتى اليوم، مروراً بالقرن التاسع عشر الذي شهد تبلور الاهتمام بالعرب والإسلام بسبب التوسع الاستعماري والتجاري. لقد دأب العقل الغربي على استحضار التصويرات القديمة، متشبثاً بالملامح الرومانسية والعجائبية المفروضة عليها في العصور المظلمة السابقة. إن الذي يهمنا حقاً اليوم هو تحسس هذا التواصل للتصويرات والتمثيلات الخاطئة عن العرب والإسلام في الثقافة الشائعة وفي الأعلام الغربي الآن، ذلك أن المتلقي الغربي يستلمها جاهزة ومنمطة، ومن ثم يعتمدها بكل تسليم لكي يوصلها إلى الأجيال الجديدة، وهكذا دواليك. أني لمؤمن بقوة بأن رجال فكر عمالقة من نمط كارلايل وإرفنغ، إمرسون وويلز، من بين آخرين كانوا هم من بين المسؤولين عن توصيل هذه التصويرات الخاطئة التي ترسبت خطوطها وألوانها في قعر العقل الغربي، برغم محاولاتهم المخلصة لتحسينها. هذه التصويرات المشوهة والتمثيلات الملتوية تظهر فجأة

وبقوة عبر وسائل الإعلام الغربي الآن، وبخاصة في أزمنة الأزمات والحروب، لتلقي بظلالها على الرأي العام الغربي وموقفه تجاه العرب والمسلمين. وقد خدمت الدعوة الحالية لـ «محاربة الإرهاب» في الارتجاع الغربي الفظيع إلى مثل هذه الخزائن التراثية التي شوهت الإسلام والعرب على سبيل تصوير الإرهاب وكأنه جزء أصيل لا يتجزأ من تراث دين وأمة لا يمكن إلاّ أن يكونوا عدائيين. هذا، للأسف، ما نلاحظه اليوم في الإعلام والثقافة الشعبية الشائعة وحتى في الخطابات السياسية التي تحاول أن تنزّه الإسلام من ناحية، وتقدمه تربة خصبة للإرهاب من الناحية الثانية.

لقد قُدمت التصويرات الغربية الأولية، بما يكتنفها من تشويه، على نحو «مفتوح» يقبل المزيد من الرومانسيات والمبالغات واللّي من قبل المغرضين وأصحاب الأهداف السياسية المضادة للعرب والمسلمين. وهكذا أتيحت الفرصة لبعض مديري وسائل الإعلام غير المتعاطفين للتمادي في الإساءة والتعويق، ليس على مستوى المتلقي الغربي فحسب، بل كذلك على مستوى المتلقي العربي من النشء والشبيبة العربية التي لا تمتلك حداً كافياً من الحصانة الفكرية والمعرفية بحقائق تاريخ العرب القومي والروحي. وهكذا ترادفت خطط تسفيه هذا التاريخ والإرث الثقافي القومي مع نكوص واضح في مناهج التربية والتعليم، متوافقة مع ظهور فكرة تقديم «بديل» ثقافي غربي مستورد. هذه هي خلاصة ما يمكن أن نطلق عليه اليوم تعبير «الغزو الثقافي»: وهو عملية تسفيه الثقافة المحلية وفك ارتباط أبنائها بها على سبيل تقديم بديل ثقافي أجنبي مبهرج وأكثر «تطوراً» أو «مواكبة لروح العصر». لنلاحظ، على سبيل المثال، التركيز على تحليلات **ألف ليلة وليلة** وثيقةً اجتماعية وتاريخية، وليس نمطاً قصصياً فولكلورياً يراد منه التسلية والحكمة. في هذه الحال، يتم تقديم الحياة العربية والإسلامية وكأنها كينونة قدرية يمتطيها سلاطين قساة وتنخرها شهوانية تعدد الزوجات والحريم، كينونة لا يتوفر فيها الحد الأدنى من الأمان أو التيقن. ومن ناحية ثانية، ساهمت أزمة الطاقة، سوية مع عصر البترودولار، في تصعيد الحملة الإعلامية المضادة للعرب وللإسلام، تراثاً ومعاصرة، باعتبارهما عائقين أمام التقدم التقني والحضاري الغربي الذي هو في أمس الحاجة إلى النفط الذي قُدر له أن يكمن «تحت أقدام» العرب والمسلمين.

لقد فرضت الكتابات التي قدمها المستشرقون وغيرهم من المهتمين على العقل الغربي نوعاً من الإقامة الجبرية بداخل فكرة غير صحيحة عن العرب والإسلام. هذا «وهم» يمكن أن نسميه بـ «الحلم الغربي» الذي راودت أطيافه خيالات جمهور القرّاء هناك. ولكن عندما يظهر الإنسان العربي على مسرح الحياة المعاصرة بكل قوة وإرادة، فإنه يفرض على العقل الغربي نوعاً من رجة الوعي مبدداً الحلم الرومانسي المتوارث

الذي استحضره المرتحلون على سبيل التفرد الشخصي والتسلية، فيظهر الإنسان العربي أمام الإنسان الغربي بإرادة قوية وبثروات كبيرة متشبثاً بالتحرر وبالنهضة بدلاً عن الارتجاع والسكينة السالبة. لم أقرأ تجسيداً لتبدد «الحلم الغربي» بالعرب كما قرأته في صفحات كتاب جونثان ريبن (Raban) **بلاد العرب من خلال المرآة** حيث يُصعق الكاتب عند رؤية العرب وهم «يتنقلون بين مطارات هيثرو وكينيدي»[١٧] بكل اعتداد وثقة، محطمين صورة الإنسان البدوي البسيط الذي يمتطي جملاً هائماً في الصحراء. يقول ريبن بصراحة إن «العرب خذلوا حلماً إنكليزياً في جوهره، حلماً في كيف يجب أن يكونوا. . . لقد تعلمنا أن نحبهم لكونهم أناساً بسطاء وفقراء على نحو بطولي»[١٨] وهكذا يتحول الفقر والضعف، بالنسبة إلى العقل المادي الغربي، نوعاً من البطولة.

ويأتي التعبير الأوضح لتواصل فرضيات الاستشراق التاريخي وللذهنية المتعجرفة حيال الحياة العربية من رحالة هولندي معاصر، مارسيل كروبر شويك (Kurpershoek) قضى فترات متقطعة في حملة فردية عبر الصحراء العربية إبان تسعينيات القرن الزائل لجمع الشعر الشفاهي وتدوينه. يستهل كوربرشويك كتابه **بلاد العرب البدوية** بنبرة تشبه نبرة ريّبن، مستذكراً خذلان البدو لحلم المستشرقين الكبار (من أمثال ثسجر ولورنس العرب) الذين أرادوا للبدو أن يكونوا مجرد أقوام من «المتوحشين النبلاء»[١٩]، أناس لا يمتلكون أدنى إحساس بجمال الطبيعة التي يحيون داخل إنائها. وهذه، بالنسبة إلى المؤلف، هي «البقعة العمياء» التي تشوب الحساسية البدوية[٢٠]. ولكن على الرغم من أن الكتاب يُفترض أن يكون سجلاً لملاحظات وذكريات المؤلف وهو يتنقل بين القبائل البدوية لجمع وتسجيل شعرهم الفولكلوري الشفوي، باستخدام جهاز تسجيل صغير يعده المؤلف محوراً لعمله (بلغة تشبيهية يراد لها الإقلال من شأن قيمة الأماكن المقدسة عند العرب)، «كما تمحورت الكعبة حول الحجر الأسود»[٢١]، فإننا سرعان ما نصدم بحقيقة غريبة مفادها أن المؤلف كان يعمل موظفاً في مقر حلف شمال الأطلسي في بروكسل[٢٢].

---

(١٧) Jonathan Raban, *Arabia Through the Looking Glass* (Glasgow; London: Collins, 1979), p. 15.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٩) Marcel Kurpershoek, *Arabia of the Bedouins*, translated by Paul Vincent (London: Saqi, 1995), p. 11.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

وهكذا يبقى المرء في حيرة من أمره، إذ يستشعر البون الكبير بين وظيفة المؤلف من ناحية، وبين طبيعة اهتماماته بالشعر الفلكلوري لبدو الصحراء العربية. إن كتاب **بلاد العرب البدوية** لا يزخر فقط بترديد أفكار الاستشراق القديم من خلال صياغات متوائمة مع عصرنا هذا، بل هو يمثل كذلك سابقة ذات دلائل يمكن أن تلقي الضوء على ما تلا أحداث وتداعيات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في ارتكانه على الضغائن والأحقاد المتوارثة ضد الإسلام والعرب.

وإذا كان هذا الكتاب وثيقة معاصرة تستحق الرصد والتحليل بدقة متناهية، فإنه يكفي المرء إيراد النص التالي كدليل على تكرار الأفكار والمفاهيم الخاطئة التي غرسها الاستشراق عبر مراحله السابقة في النفس الغربية. ففي سياق تحليله للذوق العربي، المرتهن هو الآخر للقدرية، يشير المؤلف إلى معنى الجمال لدى الإنسان البدوي، قائلاً بأن الشيء: «الجميل هو الرطب والبدين، أما القبيح فهو الجاف والنحيف. فإذا ما أردت أن تسلي بدوياً في أول سفرة له خارج بلاده، حتى تجعله يشد بأكمامك مذهولاً وهو يردد «ياله من جمال»، فإن عليك أن ترتب له جولة تتضمن الفقرات التالية: مجمع شقق حديث مغطى بالزجاج العاكس، وسماء رمادية تمطر بغزارة، ونساء شقراوات بصدور وأعجاز وأفخاذ منتفخة، وقطعان ماشية كبيرة... في مثل هذه الجولة يكتشف البدوي أن هولندا تقترب بشدة من صورة الجنة»[٢٣].

وإذا كان الهدف الرئيس من رحلات كوربرشويك هو توثيق «شعر وثنية متفاخرة بنفسها»[٢٤] فإن كتابه يكمن على مفارقة طريفة بالنسبة إلى القارئ الغربي: فالحياة العربية بأسرها تتمحور حول الشعر بدرجة أن الإنسان الغربي الذي يغادر العالم المتحضر والمأهول والمنتظم كما فعل روبنسون كروسو[٢٥]، ليضيع نفسه في بادية جزيرة العرب، خاسراً فرصة مشاهدة سقوط جدار برلين[٢٦]، إنما يخفق في إدراك أهمية الشعر في حياة العرب إزاء رفض الإسلام للشعر[٢٧]. بل إن الكاتب يجسد هذا التناقض من خلال الجمع بين نقد الإسلام للشعر، وبين رعاية الحكومات الإسلامية له من خلال ظاهرة المهرجانات الشعرية، حيث «يأتي الشعراء

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

من جميع أنحاء العالم العربي لينشدوا مدائحَ في مضيفيهم مقابل شيء من مصرف الجيب»[٢٨].

وثانية، يقود جدل الاستشراق هذا إلى محاولة توسيع البون الفاصل بين الحياة الغربية «المتحضرة» وبين الحياة العربية التي تنقصها أسس صلبة للتيقن، تلك الحياة الطافية على عالم لازمني أقرب ما يكون إلى عالم **ألف ليلة وليلة**: «لقد كنت إنساناً غربياً أكثر مما ينبغي، إنساناً معتاداً على جعل الحياة تستجيب لإرادتي من خلال تركيزي على النظام والتناغم وترتيب الذات. ولكن هذه الحال لا تكون فاعلة إلا مع أناس يمارسون اللعبة نفسها: في بلاد العرب، يتعذّر على السكان أن يعيروا طريقتي هذه أدنى اهتمام. فالواقع كان جداراً زلقاً لا يمكن لي أن أجد موطئ قدم عليه»[٢٩].

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

خاتمة

انطلقت فرضية هذا الكتاب الأساسية من أن الاهتمام الغربي (البريطاني والأمريكي بخاصة) بالتاريخ العربي الإسلامي لم يكن مجرد فورة عابرة جايلت حقبة التوسع الكولونيالي إبان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ذلك أن هذا الاهتمام شكّل ظاهرة فكرية متواصلة منذ وعت أوروبا الإسلام وإمكانياته في التبشير والتوسع ومقاومة الطارئ الدخيل، حيث شهدت الفتوحات الإسلامية المبكرة أولى محطات الاحتكاك بما يسمى بالعالم المسيحي. وبغض النظر عن هذا التواصل، تراوحت مظاهر الاهتمام الغربي بهذا التاريخ متذبذبة بين الاستثمار الجاد الوظيفي وبين الإفادة الرومانسية الخيالية الهروبية. فمن ناحية أولى، شهد عصر الثورة الصناعية، وما تلاه من تطوّرات تقنية كبيرة، الحاجة إلى الرجوع إلى ماضي الآخر، العربي المسلم بخاصة، كأسلوب لإدراك الذات وكطريقة لاستشراف المستقبل بفضل استثنائية وتفرد التجربة التاريخية العربية بعد ظهور الإسلام. ومن ناحية ثانية، وقع بعض الكتّاب الخياليين في شرك الهروب من الحاضر الصناعي القاسي من خلال امتطاء عالم شرقي مُتخيَل يلبي رغباتهم ونزواتهم في التأمل والتفكير بعالم سعيد منفلت من الزمن ومن إيقاعات الماكنة. بيد أن الظاهرة المتواصلة والأهم عبر الاتجاهين تتجسد في أن اللهجة الغربية المستخدمة في معالجة تاريخنا كانت دوماً لهجة تنطوي على شعور وسواسي، واعٍ أو غير واعٍ، بالتفوق وبالميل إلى الهيمنة.

لقد عبّر هذا الموقف الغربي الفوقي عن نظرة دونية للماضي العربي الإسلامي من خلال الشعور بحرية استثمار تاريخنا، ليس لخدمة العرب والمسلمين، بل لمباشرة مشاكل غربية وللاستجابة لمعضلات محلية لا تمت بأية صلة للعرب أو للإسلام. وبهذا صادر الفكر الاستشراقي تاريخنا، تاريخ «الآخر»، لصالح ثقافته وحضارته، مؤسساً هذا الموقف المتعالي على شعور قوي بأن التاريخ إنما يتطور على نحو خيطي وخطي حيث تدفع حضارات وخبرات جميع الأمم الذروة النهائية لتاريخ العالم، تلك الذروة

المتمثلة في الحضارة الغربية. وبهذا يكون الانطباع الذي لا مفر منه هو أن تاريخنا هو تاريخ لامجدٍ غير قادر على التوليد والتفعيل بقدر تعلق الأمر بالعرب والمسلمين المعاصرين أنفسهم، الأمر الذي يؤول إلى إحالة هذا التاريخ إلى المتاحف الغربية حيث تكون جدواه فكرية مجردة للذهن الغربي فحسب.

وعلى نحو معاكس لهذا التعامل الفوقي مع الماضي العربي الإسلامي، يلاحظ المرء بأن مفكري النهضة العربية (أواسط وأواخر القرن التاسع عشر)، اعتمدوا جدلاً تاريخياً في جوهره على سبيل تحقيق يقظة ثقافية قومية ذات أبعاد روحية إسلامية. لقد باشر أساطين النهضة الذين كانوا على اطلاع على المداخل الغربية لتاريخنا، على أن هذا التاريخ هو أكثر عناصر الأمة حيوية وقدرة على التوليد. هنا يتبلور التناقض بين الموقفين العربي الإسلامي من ناحية والغربي من الناحية الثانية: الموقفان تفصلهما فجوة يصعب تجسيرها لأنهما يمثلان نظرتين مختلفتين وإرادتين متناقضتين تماماً: فحيث إن الفكر الاستشراقي يحيل الماضي العربي الإسلامي إلى كينونة ميتة يمكن للذهن الغربي الارتجاع إليها عند الحاجة لاستخلاص الدروس والخبرات لصالح حضارتهم، تعتمد أهم الإيديولوجيات العربية والإسلامية الفاعلة، عبر القرن الماضي وعلى أعتاب الألفية الثالثة، على استلهام هذا التاريخ منظوراً لاستشراف المستقبل ومعياراً لقياس الحاضر وأداةً للجم إخفاقاته. وعليه، فإنه ليس من المبالغة الاعتقاد بأن ما يحدث اليوم في الشرق الأوسط من مشاكل ومجابهات ساخنة إنما يرد إلى هذا التناقض بين الإرادتين وإلى هذا التنافر بين المنظورين اللذين يمكن تتبعهما إلى أفكار المستشرقين المبكرين وإلى طرائق قراءتهم للماضي العربي الإسلامي منذ العصر الوسيط، مروراً بعصر التوسع الكولونيالي، وانتهاءً بعصر العولمة الذي يرنو إلى تسييد أنماط أخلاقية وأنساق سياسية واقتصادية عابرة للحدود وللقوميات على سبيل بلوغ ما يسمى بالـ «Pax Americana» حيث تتمّ إذابة ثقافات العالم كافة في بوتقة عصر جديد يسوده وعي كوكبي وتهيمن عليه قيم جديدة واهتمامات كونية تنأى بنفسها بعيداً عن الاهتمامات المحلية أو الإسلامية التي كانت ولم تزل تشغل العقل العربي وتؤرقه.

ملحـــــــق

من الاستشراق إلى «الاستعراق» عبر الاستعراب: قصة ولادة إصطلاح

تعد عملية ابتكار الإصطلاح الجديد وسكّه واحدة من أكثر الأفعال العلمية والأكاديمية صعوبة، نظراً إلى أنها عملية محفوفة بمخاطر عدم الدقة، زيادة على تعقيدات قبول المصطلح في الدوائر الجامعية والمؤسسات الثقافية على نحو عام. لهذا السبب يشيع اليوم العديد من المصطلحات المبتكرة في عالم الثقافة ووسائل الإعلام، على الرغم من أنها لم تلق ما يكفي من القبول العلمي كي تدرج في القواميس والمعاجم والموسوعات العلمية الرصينة. بيد أن للمرء أن يجتهد ليبتكر، تأسيساً على المعطيات الحاضرة ذات الأبعاد التاريخية، وبناء على الحاجات الفكرية والعلمية التي قد تستقبل المصطلح كأداة لتسهيل أنشطة التفكير والتعاطي العلمي والفني مع موضوعات عالمي الثقافة والجامعة.

لذا فإن مصطلح «الاستعراق» (Iraqism/Mesopotamianism) يبدو اليوم لفظاً (كما سنرى) يمكن القبول به بقدر تعلق الأمر بموازاته لمصطلحات من نوع «الاستشراق» (Orientalism) و«الاستعراب» (Arabism)، باعتبار أن الاستعراق من تفرعات الاستشراق وتشعبات الاستعراب، بقدر تعلق الأمر بالاهتمام الغربي بـ «العراقيات» أو «الرافدينيات»، أو بالموضوعات العراقية، ماضياً وحاضراً.

لذا يمكن للمرء أن يطلق لنفسه حرية طرح مصطلح الاستعراق و«المستعرقون» (Iraqists) أو (Mosopotamianists) كتفرّع من نظام علمي وثقافي تراكمي يمتد إلى العصر الوسيط من ناحية، ويزدهر في عصرنا الراهن على نحو لم يسبق له مثيل بسبب انزلاق بؤرة الاهتمام الغربي، بتركيز عال للغاية، على العراق: إنسانه، وأرضه، ومجتمعه وثرواته. ويترك للمتخصصين والمهتمين أمر قبول المصطلح الجديد أو قبوله

نسبياً أو حتى رفضه. بيد أن للمرء ما يكفي من المبررات للتعامل مع الموضوع بشيء من الجدية: بعض هذه المبررات تاريخي، وبعضها الآخر معاصر.

العقل الأوروبي وعبق التاريخ

من منظور تاريخي، للمرء أن يلاحظ أن الاهتمام الأوروبي بأرض الرافدين يمكن تتبعه إلى العصور الإغريقية والرومانية قبل ظهور المسيحية، حيث كانت أرض الرافدين معتركاً أساسياً في التنافس الكوني آنذاك بين الإمبراطوريات الشرقية القديمة (وبخاصة الفارسية) وبين الإمبراطوريات الأوروبية القديمة، الإغريق والممالك الأوروبية الأخرى، الأمر الذي يبرر الصراع من أجل وادي الرافدين الغني عن طريق السيطرة عليه والإفادة من ثرواته. وقد تجلّت هذه الحال مع احتلال الإسكندر الكبير لأرض بابل، ثم إحالتها للإدارة من قبل واحد من كبار جنرالاته. بيد أن الاهتمام الفكري والديني بالعراق يعود كذلك إلى ظهور التقليد الديني اليهودي/ المسيحي (Judaio-Christian) الذي عدّ هذه البلاد، أرض السواد، جزءاً لا يتجزأ من مسرح قصص نزول الأديان السماوية، الأمر الذي برر اعتباره من بقاع أراضي الكتاب المقدس (Bible Lands) وهي الأراضي الممتدة من أرض أور (Ur) حيث ولد سيدنا إبراهيم (ﷺ) شرقاً إلى شواطىء البحر المتوسط، بين فلسطين ومصر غرباً. لهذا السبب تعود الإشارات الفكرية لـ «جنة عدن» الرافدينية إلى بواكير أدبيات القرون الوسطى في أوروبا، إذ تكثر الإشارات الأدبية والثقافية إلى هذه الجنة ليس فقط في القصائد والكتابات النثرية الأوروبية، بل كذلك في الخرائط القديمة التي تستمكن جنة عدن في بقعة ما جنوبي وادي الرافدين، مع صور الأنهار الغزيرة والنخيل والوحوش التي كانت موجودة آنذاك، بعنوان (The Mesopotamian Garden). هناك اليوم ثمة شجرة مسيجة بالقرب من مدينة الفاو جنوبي العراق، يعتقد العوام بأنها هي «شجرة آدم»، بحسب التقاليد المحلية.

لقد تواصل الاهتمام بالعراق عبر الحقب التالية، أعني عصريْ الأنوار والنهضة وسواهما، كي يتبلور ذلك في الاهتمامين الأوروبيين، اليهودي والمسيحي، بهذه الأرض، وبخاصة بقدر تعلق الأمر بقصة السبي البابلي (بالنسبة إلى اليهود) حيث كان لاستقرار يهود السبي في أرض بابل من أهم الآثار في عصر تدوين أنبياء بني إسرائيل وأحبارهم تاريخ اليهود وكتاباتهم المقدسة على شواطىء دجلة والفرات. لاحظ شيوع أغنية شعبية من العقود الأخيرة من القرن الماضي لتشير إلى هذا الجزء من تاريخ العبريين بعنوان «On the Rivers of Babylon». وبقي اليهود في جميع أرجاء العالم، وبخاصة الأوربيون منهم، يرنون لزيارة الأماكن المقدسة وقبور الأنبياء والأحبار

المدفونين في العراق، كما هي عليه الحال مع قبر وكنيس «ذي الكفل» الموجود على مقربة من النجف الأشرف على الفرات الأوسط. ولم تزل بعض ممتلكات اليهود العراقيين موجودة هناك، كما هي موجودة في بقية المدن العراقية كبغداد والبصرة.

هذا التشوق الغربي لأرض الرافدين ولرائحة التاريخ الديني لقصص التوراة والإنجيل أخذ يستقطب عقولاً ذكية عديدة، حيث ركز التشوق على هذا الإقليم بشكل يفوق تركيزها على سواه من الأقاليم، الأمر الذي برر أدب الارتحال الأوروبي المبكر إلى العراق، وهو أدب وصفي مشحون بالمشاعر والعواطف الدينية. ثم ما لبث المرتحلون أن استحالوا منقبين آثاريين من النوع الديني الباحث عن أقدم الوثائق والمخطوطات والبقايا واللقى ذات المغزى الديني أو التاريخي. وهكذا بدأت أولى ملامح يقظة الاهتمام بالشرق في العراق وليس في غيره من البلدان، وهي اليقظة التي أطلق عليها الباحث الأوروبي الفذ ريمون شوا (Raymond Schwab) تسمية «النهضة الاستشراقية» (Oriental Renaissance) حيث بدأت قصة الاهتمام الأوروبي المبكر بالارتحال إلى أرض الرافدين وبالتنقيب في تربتها بحثاً عما يؤيد القصص الإنجيلي. وقد ظهر أوائل الرحالة الأوروبيون في العراق، استثناء عن جميع أقاليم الشرق الأخرى، إذ جاء رجال مغامرون ليعملوا في العراق منقبين في مواقع بقايا أقدم الحضارات في التاريخ، كالبابلية والآشورية والكلدية والسومرية والأكدية، من بين حضارات قديمة أخرى ظهرت وازدهرت هنا ثم تلاشت واختفت تحت التراب.

العصر الحديث: اليقظة الثانية

قبل عام ١٨٤٠، تمتد حوالى ألفي سنة اعتمد خلالها العقل الأوروبي على ثلاثة مصادر حول بلاد الرافدين، وهي: (١) الكتاب المقدس؛ (٢) تواريخ الإغريق؛ (٣) تواريخ الرومان، زيادة على بقايا من كتابات بيروسوس (Berosus)، وهو رجل بابلي كان يكتب باللغة الإغريقية. ولكن حتى عام ١٨٠٠ لم يتجاوز تراكم المعلومات حول هذه البلاد كثيراً عما كانت عليه عام ٨٠٠ بعد الميلاد على الرغم من أن هذا الكم القديم كان قد خدم محركاً قوياً للخيال الغربي لدى الشعراء والفنانين، كما تبلور ذلك في قصيدة ساردانابالوس (Sardanapalus) بقلم الشاعر الرومانسي المعروف اللورد بايرون الذي كتب هذا العمل عام ١٨٢١.

وباستثناء الإشارة إلى بناء برج بابل، فإن العهد القديم لا يذكر شيئاً عن بلاد الرافدين إلا بقدر تعلق الأمر بتأثير ملوك بلاد آشور وبلاد بابل على الأحداث المتعلقة بمملكتي إسرائيل ويهوذا، وبخاصة بقدر تعلق الأمر بالملوك تغلاث بليسر الثالث (Tiglath-Pileser III)، وشلمنصر الخامس (Shalmaneser V)، وسنحاريب (Sennacherib)،

مع التنويه إلى سياساتهم القسرية بنقل اليهود من مكان إلى آخر. كما أن هناك إشارات أخرى إلى السبي البابلي على أيدي نبوخذ نصر الثاني (Nebuchadrezzar). أما الكاتب الإغريقي هيرودتس (Herodotus of Halicarnassu) (القرن الخامس قبل الميلاد) فقد كان من أوائل الذين كتبوا عن «بابل وبقية بلاد آشور» في وقت كانت فيه الإمبراطورية الآشورية قد سقطت قبل ذاك التاريخ بمائة عام. أما الكاتب الإثيني زينوفون (Xenophon) فإنه قد أسهم شخصياً في حملة جماعية (بين عامي ٣٩٩ و٤٠١ قبل الميلاد) مع أعداد من المرتزقة الإغريق لعبور هضبة الأناضول وللنزول إلى نهر الفرات حتى منطقة قريبة من بغداد اليوم، حيث أقفلوا راجعين شمالاً في تتبع مجرى نهر دجلة.

في مؤلفه سايروباديا *(Cyropadia)* يصف زينوفون آخر المعارك بين الملك سايروس الثاني (Cyrus) والإمبراطورية البابلية الثانية. ولكن في هذا العمل التاريخي المهم، عمد الإغريق إلى أنواع القصص الخيالي والحكايات الأسطورية لتشكيل رؤيا عن بلاد الرافدين، وبخاصة عن الملك نينوس (Ninus) والملكة سميراميس (Semiramis) والملك ساردانابالوس (Sardanapalus). وقد ظهرت هذه القصص في أحد التواريخ الإغريقية القديمة التي تعود إلى القرن الأول بعد الميلاد اعتماداً على تقارير كتبها الطبيب الإغريقي ستيسياس (Ctesias).

لقد زار هيرودتس بابل شخصياً، بينما جهزنا زينوفون بوصف للرحلات الأوروبية إلى العراق مع تقارير عن المعارك التي صادفته عبر رحلته. جميع هذه الكتابات اعتمدت المصادر غير المباشرة، باستثناء مؤلفات الرجل البابلي الذي تمت الإشارة إليه أعلاه بيروسوس (المولود عام ٣٤٠ قبل الميلاد) حيث إنه قد هاجر بعد بلوغه الشيخوخة إلى جزيرة كوس (Cos) في بحر إيجة بين تركيا واليونان اليوم، إذ إنه ألف ثلاثة كتب بعنوان **بابلونياكا** *(Babyloniaka)*. ولكن لسوء الحظ لم يتبق من هذه المؤلفات التاريخية المهمة إلا بضعة صفحات متهرئة.

عمل هذا الكاتب البابلي، بيروسوس، بعد وصوله الجزيرة على الرد على المؤرخين الإغريق الذين شوهوا التاريخ أو حرفوا حقائقه، ملاحظاً أنه ليست سميراميس هي التي أسست مدينة بابل، كما أشاع هؤلاء المؤرخون خطأً. وقد كرس كتابه الأول لقصة «بداية العالم» مباشراً ذلك بأسطورة الكائن المركب أوانيس (Oannes)، المتشكل من نصف سمكة ونصف إنسان والذي وصل إلى سواحل بلاد بابل في وقت كان البشر يعيشون فيه كالوحوش. لقد علّم أوانيس البشر البدائيين (بحسب هذه الرواية الأسطورية) أصول الحضارة، وهي: الكتابة والفنون والقانون والزراعة وعلم المساحة وفن العمارة. أما كتابه الثاني فقد احتوى على قائمة بأسماء

ملوك البابليين من البداية حتى عهد الملك نبونصر (Nabonassar) (٧٣٤-٧٤٧ ق.م)، كما خصّ بيروسوس كتابه الثالث لتناول تاريخ بلاد بابل من عهد نبونصر إلى تاريخ تأليف الكتاب نفسه.

الطريف في الأمر هو أن هذا الكاتب البابلي قد تفوق على المؤرخين الإغريق في الدقة، وبخاصة من النواحي الوصفية والجغرافية. وقد لاحظ رابي يهودي من مدينة نفار (Navarre) الإسبانية إسمه بنجامين توديلا (Tudela) أثناء رحلته إلى العراق بين ١١٦٠ و١١٧٣ أن المسلمين والمسيحيين في المنطقة كانوا يعرفون أهم المواقع الأثرية بدقة متناهية. بيد أن الفضل الحقيقي في اكتشاف بقايا بابل يعود إلى الإيطالي بييترو ديلافال (Pietro Della Valle) الذي حدد على نحو التيقن منطقة البقايا الأثرية لمدينة بابل شمالي مدينة الحلة (حوالى ٩٠ كم جنوبي بغداد)، مستمكناً شكلاً مستطيلاً واسعاً لبقايا برج يمثل الزقورة. قبل هذا الرجل، كان المرتحلون الأوروبيون يبحثون عن برج بابل في مواقع أثرية أخرى خطأً.

هذا الآثاري الإيطالي أخذ معه إلى أوروبا أولى نماذج الكتابة المسمارية المكتشفة والمطبوعة على الطابوق (لبناة البناء المصنوعة من الطين المشوي)، حيث راحت الأشكال المسمارية تترك انطباعات جمالية واسعة بين الأوروبيين، الأمر الذي شجع أعداداً كبيرة من المرتحلين للذهاب إلى بلاد الرافدين على نحو متزايد، فكان من أبرز هؤلاء المرتحلين كارستن نيبور (Carsten Niebuor) (وهو رحالة ألماني عاش في القرن الثامن عشر)، إضافة إلى الرحالة كلوديس جيمس رج (Claudius James Rich) (القرن التاسع عشر) والرحالة كير بورتر (Ker Porter) (القرن التاسع عشر)، وبالمناسبة، فإن لفظة الكتابة المسمارية (كيونيفورم (Cuneiform) قد كانت من ابتكار الرحالة الإنكليزي توماس هايد (Hyde) أواسط القرن الثامن عشر، بينما كانت أول محاولة لفك رموز هذه الكتابة على أيدي عالم اللغة الألماني جورج فردريش غروتفيند (Grotefend) عام ١٨٠٢، باستخدام أسماء الملوك كدلائل، علماً أن بقية رحلة فك الرموز المسمارية قد تواصلت بعد جهود هذا العالم لتشكل نظاماً علمياً لغوياً مستقلاً بذاته، وبخاصة بعد النتائج المذهلة التي توصل إليها العلماء مثل أميل بورنوف (Burnouf) وإدوارد هنكس (Hincks) والسير هنري راولنسون (Rawlinson) من بين علماء آخرين.

وهكذا تطورت دراسات علمية خاصة ببلاد الرافدين سميت بأسماء الحضارات العراقية القديمة أو بأسماء المواقع الآثارية، وهي أسماء علوم مثل «الآشوريات» و«السومريات» و«البابليات» من بين تشعبات لأنظمة علمية آثارية رئيسة.

كان هؤلاء المرتحلون الأوائل من الهواة المدفوعين بحب المعرفة لذاتها وبدافعية الاستكشاف وبالعواطف الدينية، بيد أن حدثاً مهماً في تاريخ أوروبا كان قد أعطى دفعاً إضافياً للاهتمام بحوض الرافدين، إلى درجة تحول هذا الاهتمام إلى نوع من الـ «حمى» (Fever) حيث أخذ الرحالة والمنقبون والسفراء والباحثون عن الكنوز وعن التفوق والتميز الثقافي يتدافعون ويتسابقون للذهاب إلى العراق بحثاً عن مبتغياتهم، كلاً بحسب أهوائه.

وهناك ثمة حدث تاريخي مهم أعطى دفعاً إضافياً لحمى الولع ببلاد الرافدين: هذا الحدث المفصلي في تاريخ البشرية الحديث هو «الثورة الصناعية» التي حدت العقل البريطاني، بخاصة، على البحث عن كل ما يتعلق بالشرق على سبيل بناء الإمبراطورية والتوسع الكولونيالي. لذا ظهر في العراق واحد من أهم المنقبين وعلماء الإنسان حقبة ذاك، وهو ليارد (Layard) الذي ألفّ واحداً من أهم كتب عصر الثورة الصناعية بعنوان **بقايا نينوى** (*The Remains of Nineveh*)، وهو الكتاب الذي جاء لإشباع تعطش فكري غربي لمعرفة مهد الحضارات، إلى درجة أن الشاعر الإنكليزي الرومانسي وليام وودزوورث (Wordsworth) (أبو الرومانسية الإنكليزية) قال إن هذا الكتاب يأتي ثانياً، فقط بعد الإنجيل، واضعاً الكتابين المهمين على رف قريب من رأسه وهو في الفراش. بيد أن الملاحظ هنا هو أن هذا الاهتمام بالعراق لم يتحدد ببناة الإمبراطورية البريطانية، ذلك أنه امتد بقوة ليشمل الفرنسيين والألمان والهولنديين والطليان والنمساويين وسواهم من الأوروبيين. بل إن أهم رواد حقل الدراسات العراقية كان من الألمان، أو البروس، كما كانوا يسمون قبل الوحدة الألمانية.

ويستحق الاهتمام الثقافي الغربي بأرض الرافدين المعاينة الدقيقة في هذا السياق، على سبيل تحديد الأبعاد الفكرية الأوسع، وبخاصة بقدر تعلق الأمر بفكرة «حديقة الرافدين»، إذ إن اللفظ «عدن» (Eden) هو لفظ سومري يعني الوادي المسطح الواسع (Plain). لقد أشار الكتاب المقدس، سفر التكوين (Genesis) إلى بلاد الرافدين كموقع للفردوس الأرضي، زيادة على ما عرضته الخرائط القديمة التي تعود إلى القرن السابع عشر على أقل التقديرات. ولا ينبغي أن تفوتنا الإشارة إلى الشاعر الإيطالي دانتي (Dante) الذي تحدث عن أرض الرافدين في قصيدته المشهورة «الجنة» (Paradiso).

أما الشعراء والكتّاب البريطانيون، فقد اهتموا بهذا الموضوع حتى عبر أقدم المدونات الأدبية والقصائد في تاريخ الأدب الإنكليزي الوسيط، مثل قصائد تشوسر (Chaucer) الذي صوّر الحديقة الفردوسية المستقاة من «أسطورة النساء الطيبات» (Legend of Good Women) البابلية، متمنياً الارتقاء إلى المرأة المثالية المخلصة في

الحب، تلك المرأة المستقاة من أسطورة ثسب (Thisbe) البابلية، علماً أن تشوسر قد استوحى قصة هذه الأسطورة عن أوفيد (Ovid). هذه أسطورة تستحق الملاحظة والمزيد من الرصد والبحث العلمي، ذلك أنها تشبه قصة روميو وجولييت (في الثقافة الغربية) كما تشبه قصة قيس وليلى (في الثقافة العربية). تدور قصة الحب البابلية بين فتاة إسمها ثسب وفتى إسمه بايراموس (Pyramus)، يفرق بينهما جدار حقيقي وجدار اجتماعي بسبب صراع بين عائلتي العاشقين. لذا تسبق هذه القصة قصص الحب القديمة من هذا النوع.

وقد أشار الشاعر الإنكليزي سبنسر (Spenser) إلى الحديقة الرافدينية في قصيدته الشهيرة «The Fairy Queen»، ناهيك عن الإشارات المتعددة التي طفت على كتابات الشاعر المسرحي وليام شيكسبير (Shakespeare)، وبخاصة في مسرحية **يوليوس قيصر** (*Julius Caesar*). أما الشاعر جون ميلتون (Milton)، فإنه قد ضمّن قصيدته الملحمية **الفردوس المفقود** (*Paradise Lost*) تلميحات إلى بلاد الرافدين وتموقع جنة عدن هناك. ولا ينبغي أن تفوتنا الإشارة إلى مؤلف اللورد بايرون المعنون «ساردانابالوس» (Sardanapalus) (١٨٢١) الذي سبق ذكره والذي وقع في دائرة السحر الرافدينية نفسها. أما في العصر الفيكتوري، فقد خص أمير شعراء العصر، اللورد ألفريد تينيسون (Tennyson) بلاد الرافدين والمرأة العربية المسلمة بالعديد من إشارات الإعجاب والانسحار، وبخاصة في قصيدتي «Idyls of the King» و«الأميرة» (The Princess). زد على هذا كله الاهتمام الغربي الكبير بأسطورة تموز (Tumuz)، الرجل الذي يرمز إلى الخصب، والذي وقعت عشتار (Ishtar) في حبه.

لذا كان الاهتمام بأرض الرافدين قد تواصل دون انقطاع عبر هذه الحقب المهمة من تاريخ العقل الغربي، حتى وقوع العراق تحت نفوذ الإمبراطورية البريطانية، إذ تكرس هذا الاهتمام الفكري والمتخصص بها، ليس فقط بسبب موقعها على الطريق الرئيسة بين الجزر البريطانية وبين أهم مستعمراتها (الهند)، بل كذلك بسبب غنى البلاد وإرثها التاريخي المهم، زيادة على مسببات اقتصادية مستجدة، كاكتشاف النفط المبكر شمالي العراق. وقد أذن الاحتلال البريطاني للعراق، ثم وقوعه في دائرة الانتداب البريطاني، باندفاع أعداد هائلة من البريطانيين وسواهم من الأوروبيين لدراسة العراق، من إنسانه وتاريخه، إلى حياته ونباتاته الطبيعية. لذا فإن أفضل الدراسات حول النباتات والحيوانات، وأفضل الخرائط الموجودة للعراق (حتى اليوم) هي من إنتاج الرواد البريطانيين الذين جاءوا بعد بداية القرن العشرين بعدما خسر العثمانيون الحرب العالمية الأولى أمام الحلفاء.

وهكذا شهد العراق ظهور شخصيات بريطانية كرست حياتها وسني شبابها

لدراسة حقل من حقول الحياة العراقية، فبرزت «الآنسة بيل» (Miss Gertrude Bell) كأفضل متخصصة في السياسة العراقية على أيام تأسيس الدولة العراقية (لاحظ صداقتها الحميمة مع الملك فيصل الأول، مؤسس المملكة العراقية)، بينما تفوقت فريا ستارك (Freya Stark) كأفضل كاتبة وفنانة في الشؤون السياسية والحياة الاجتماعية العراقية، بعد أن أصدرت العديد من المصنفات النفيسة حول هذا البلد، منها كتب لرسوماتها التي تعد من أفضل الأعمال الفنية التي توثق حياة العراق والعراقيين عبر بدايات القرن العشرين. أما في حقل الدراسات الدينية ودراسات الأديان القديمة، فقد أبدعت باحثة اسمها الليدي دراور (Lady Drower) في تعمقها ورصدها لأديان الأقليات القديمة، مؤلفة عدداً من الكتب المرجعية حول «الصابئة المندائيون» وحول «اليزيدية»، وهو دين رافديني ينتشر فقط شمالي العراق.

وقد كان الضباط الإداريون والعسكريون البريطانيون الذين عملوا في العراق إبان الاحتلال وعهد الانتداب من أبرز الذين درسوا الحياة الاجتماعية والتنظيمات العشائرية للأقاليم التي كانوا يديرونها، إلاّ أن كتاباتهم المهمة لم تنشر لأسباب عسكرية وأمنية، حيث ذهبت عبر هذه القنوات «الخاصة» إلى الدوائر الحكومية المسؤولة في لندن ثم إلى المتحف البريطاني. ومن هؤلاء، الحاكم العسكري لإقليم العمارة (ميسان) هيدكوك (S. E. Hedgcock) الذي ألفّ، سوية مع زوجته، أفضل دراسة أنثروبولوجية حول سكان الأهوار جنوبي العراق، تحت عنوان **حجي ريكان: عربي من الهور** (*Haji Rikkan: Marsh Arab*) مفضلاً إصدار هذا الكتاب المرجعي المهم بإسم قلمي مستعار، هو فلانان (Fulanain) بمعنى فلان وفلان، أي هو وزوجته، نظراً إلى منع السلطات البريطانية نشر مثل هذه الكتب من قبل مسؤولين رسميين أثناء الخدمة في الدولة.

ربما يكون هذا الاهتمام البريطاني بالأهوار وبسكانها قد بلور فكرة الاستعراق لدي، حيث ظهر عدد كبير من المرتحلين الذين كرّسوا حياتهم وأنشطتهم لاستكشاف عالم الأهوار[1]. لقد شملت قائمة المستعرقين المختصين بالأهوار جنوبي العراق أسماء لامعة في تاريخ الوجود البريطاني في الشرق الأوسط، أسماء من وزن ولفرد ثسجر (Thesiger) مؤلف كتاب **رمال بلاد العرب** وجون فيلبي (Philby) الذي بقي سنين في البصرة على حافات الأهوار وهو يشرب من مياه شط العرب دون تعقيمها، بينما يتناول تمور البصرة دون غسلها، كما كان يشتكي زملاؤه البريطانيون من عدم

(١) انظر: محمد عبد الحسين الدعمي، المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦).

اهتمامه بشروط الصحة! وقد كان آخر العمالقة المتخصصين بإقليم الأهوار، هو غيفن يانغ (Gavin Young) الذي أتحف مكتبة الاستعراق والاستعراب بكتابين مصورين مهمين، هما: **عرب الأهوار** (*Marsh Arabs*) **وعودة إلى الأهوار** (*Return to the Marshes*)، وهي مؤلفات أنثروبولوجية واجتماعية وطبيعية وصفية حاولت بذكاء رصد كل ما يتعلق بعالم الأهوار المختبىء خلف أعمدة البردي والقصب الشاهقة. وقد توفي هذا المستعرق الكبير قبل حوالى خمس سنوات في بريطانيا بعد أن اقتنص نوعاً نادراً من أنواع «ثعالب الماء» (Otter) المعروفة في أهوار العراق، فقط ليكون هذا الثعلب «بطلاً» تذكارياً في فيلم سينمائي معروف، صور في إنكلترا.

أما الاستعراق اليوم فإنه يعيش عصره «الذهبي» بفضل كتائب العلماء والمتخصصين والباحثين الأمريكان الذين حولوا الاستعراق من حقل بريطاني إلى حقل أمريكي أشبه ما يكون بحرفة (لنستذكر هنا ما قاله الكاتب البريطاني، رئيس وزراء بريطانيا على عهد الملكة فيكتوريا، بنجامين دزرائيلي (Disraeli) بأن الشرق هو حرفة)، حقل يمكن التخصص به واحترافه من قبل الأمريكيين اليوم. هؤلاء هم رجال ونساء من الجامعيين والمتخصصين والضباط الذين يخترقهم نهم وتعطش قوي لمعرفة كل شيء، كل شيء بدقة، عن هذا البلد: حيث البحث في الإنسان والمجتمع، الحياة الطبيعية والثروات الأرضية، الحياة السياسية والتنظيم الديني والإثني لعموم العراق، وإلى نهاية قائمة «الرافدينيات» أو الموضوعات العراقية التي يحتاجها الباحث، مدعوماً بالأموال والمصالح الحكومية. ثمة انتشار واسع هذه الأيام للعديد من المراكز العلمية والمعاهد الأمريكية المتخصصة في الشؤون العراقية (داخل العراق وفي دول الجوار وفي أمريكا) التي يستشعر المرء حضورها في العشرات من المسابقات العلمية والدعوات للتأليف والبحث. هذه الظاهرة تذكر المرء بحملة نابوليون على مصر، حيث أخذ الجنرال الفرنسي معه مختلف العلماء المتخصصين من باريس إلى القاهرة لتدوين ملاحظاتهم عن مصر: مجتمعها، تاريخها، حاضرها.

المراجـــــــــع

١ ـ العربية

كتب

الدعمي، محمد عبد الحسين. **انتصار الزمن: دراسة في أساليب معالجة الماضي في الفكر الإحيائي**. بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥.

ـــــ. **المتغير الغربي: الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء**. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

عثمان، السيد عوض. **العلاقات الليبية الأمريكية، ١٩٤٠-١٩٩٢**. القاهرة: مركز الحضارة العربية، ١٩٩٤.

العراق، وزارة الثقافة والإعلام. **مخططات تفتيت الوطن العربي وسبل مواجهتها**. بغداد: الوزارة، ١٩٨٧.

العقيقي، نجيب. **المستشرقون**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥. ٣ ج.

الوردي، علي حسين. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٧٢. ٣ ج.

دوريـــات

أحمد، أحمد نظمي محمد. «الاستشراق والخروج من المأزق.» **الاستشراق**: العدد ٣، ١٩٨٩.

الأعسم، عبد الأمير. «الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر.» **الاستشراق**: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

الألوسي، حسام محيي الدين. «صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه.» **الاستشراق**: العدد ٣، ١٩٨٩.

بكار، يوسف. «خصوصية الذات ونفوذ الآخر: طه حسين وأستاذه نالينو.» **الاستشراق**: العدد ٥، ١٩٩١.

جحا، ميشال. «موقف العرب من المستعربين.» **الاستشراق**: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

الحسناوي، ظاهر محمد صكر. «شكيب أرسلان: المحتوى القومي في فكره السياسي.» **آفاق عربية**: السنة ١٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١.

دانيتسكي، يانوش. «الاستشراق بين الشرق والغرب.» ترجمة عدنان المبارك، **الاستشراق**: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

الدعمي، محمد عبد الحسين. «استخدامات التاريخ: البحث عن نمط التطور.» **آفاق عربية**: السنة ١٠، العدد ٢، ١٩٨٥.

ـــــــ. «جذور الاستشراق الأمريكي: إمرسون والتاريخ العربي ـ الإسلامي.» **شؤون اجتماعية**: السنة ١١، العدد ٤١، ربيع ١٩٩٤.

ـــــــ. «في جذور الاستشراق الأميركي: «أيتها الأندلس، أرى فيك أمريكا» نظرية إرفنغ في الوجود العربي بإسبانيا.» **شؤون اجتماعية**: السنة ١١، العدد ٤٤، شتاء ١٩٩٤.

زكار، سهيل. «التأريخ عند العرب والبحث عن مدرسة عربية لتحليل التاريخ.» **قضايا عربية**: السنة ١٠، العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٨٣.

سعيد، مؤيد. «التواصل والإستقبال الحضاري في التاريخ.» **قضايا عربية**: السنة ١٠، العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٨٣.

الطعمة، صالح. «الاستقبال الأميركي للأدب العربي.» **الاستشراق**: العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٨٧.

عمر، معن خليل. «التباين الثقافي بين المستشرقين والمجتمع العربي.» **الاستشراق**: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

غران، بيتر. «الاستشراق المعاصر في الولايات المتحدة الأميركية.» **الاستشراق**: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

فروخ، عمر. «المستشرقون: ما لهم وما عليهم.» **الاستشراق**: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

قاشا، سهيل. «المستشرقون الإنكليز.» الاستشراق: العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٨٧.
الموسوي، محسن. «مداخل المثقفين العرب للاستشراق نهاية القرن ١٩: يقظة أم مواجهة.» الاستشراق: العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٨٧.
نادر، ألبير نصري. «اهتمام المستشرقين بالفكر العربي الإسلامي القديم.» الاستشراق: السنة ١، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Addison, James Thayer. *The Christian Approach to the Moslem, a Historical Study*. New York: Columbia University Press, 1942.

Aderman, Ralph M. (ed.). *Washington Irving Reconsidered; a Symposium*. Hartford: Transcendental Books, 1969.

Al-Musawi, Muhsin J. (ed.). *Orientalism: Comparative Culture Book Series.*

vol. 2. Baghdad: Cultural Affairs; Afaq Arabia, 1987.

vol. 3. Baghdad: Cultural Affairs, 1989.

vol. 4. Baghdad: Cultural Affairs, 1990.

Ali, Muhsin Jassim. *Scheherazade in England: A Study of Nineteenth-century English Criticism of the Arabian Nights*. Washington, DC: Three Continents Press, 1981.

Alighieri, Dante. *The Divine Comedy*. Edited by Edmund Gardner. London: Dent, 1967. (Everyman's Library)

Altick, Richard Daniel. *Victorian People and Ideas; a Companion for the Modern Reader of Victorian Literature*. New York: Norton, 1973.

The Arabian Nights. London: H. S. Nichols Ltd., 1897.

Arberry, Arthur John. *British Orientalists*. London: W. Collins, 1943. (Britain in Pictures)

________. *Oriental Essays; Portraits of Seven Scholars*. New York: Macmillan, 1960.

Arnold, Matthew. *The Works of Matthew Arnold*. London: Macmillan, 1903. 15 vols.

vol. 3: *Essays in Criticism, First Series.*

Arnold, Thomas Walker and Alfred Guillaume (eds.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1931.

______ and Reynold A. Nicholson. *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G Brown... on His 60th Birthday*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

Assad, Thomas J. *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt, Doughty*. London: Routledge and K. Paul, 1964.

Barnby, H. G. *The Prisoners of Algiers: An Account of the Forgotten American-Algerian War 1785-1797*. London; New York: Oxford University Press, 1966.

Barton, George Aaron. *The Religions of the World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1929.

Barton, James L. *The Christian Approach to Islam*. Boston, MA; Chicago, IL: Pilgrim Press, 1918. (College of Missions Lectureship; 5th Series)

Baudet, Ernest Henri Philippe. *Paradise on Earth; Some Thoughts on European Images of Non-European Man*. Translated by Elizabeth Wentholt. New Haven, CT: Yale University Press, 1965.

Becker, Carl Heinrich. *Christianity and Islam*. Translated by H. J. Chaytor. New York: B. Franklin Reprints, 1974. (Burt Franklin Research and Source Works Series. Philosophy and Religious History Monographs; 141)

Bennett, James O'Donnell. *Much Loved Books; Best Sellers of the Ages*. New York: Boni and Liveright, 1927.

Bowden, Mary Weatherspoon. *Washington Irving*. Boston, MA: Twayne Publishers, 1981. (Twayne's United States Authors Series; TUSAS 379)

Bowers, Claude Gernade. *The Spanish Adventures of Washington Irving*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1940.

Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. Translated from the German by Joel Carmichael and Moshe Perlmann. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Brodwin, Stanley (ed.). *The Old and New World Romanticism of Washington Irving*. With an Introduction by William L. Hedges. New York: Greenwood Press, 1986. (Hofstra University's Cultural and Intercultural Studies)

Buckley, Jerome Hamilton. *The Triumph of Time; a Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress, and Decadence*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1966.

Bulletin of the Faculty of Arts. Al-Riyad: Riyad University, Faculty of Arts, 1970.

The Cambridge History of Islam. Edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970.

Cameron, James Munro. *John Henry Newman*. Rev. ed. London: Longmans, Green and Co., 1963. (Bibliographical Series of Supplements to British Book News on Writers and their Work; no. 72)

Caracciolo, Peter L. (ed.). *The Arabian Nights in English Literature: Studies in the Reception of the Thousand and One Nights into British Culture*. New York: St. Martin's Press, 1988.

Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*. Edited by W. H. Hudson. New York: Dutton, 1973.

_______. *Thomas Carlyle. Selections*. With Appreciations by Edward Caird, [et al.]; With an introduction and notes by A. M. D. Hughes. Oxford: Clarendon Press, 1957.

_______. *The Works of Thomas Carlyle*. Edited and with Introductions by H. D. Traill. Centenary ed. New York: AMS Press, 1980. 30 vols.

Carpenter, Frederic Ives. *Emerson and Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

Cash, William Wilson. *Christendom and Islam*. New York; London: Harper and Brothers, 1937.

Chandler, Alice. *A Dream of Order; the Medieval Ideal in Nineteenth-century English Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1970.

Chejne, Anwar G. *Muslim Spain, its History and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974.

Chew, Samuel Claggett. *The Crescent and the Rose; Islam and England During the Renaissance*. New York: Oxford University Press, 1937.

Chirol, Valentine. *The Occident and the Orient; Lectures on the Harris Foundation, 1924*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1924.

Christy, Arthur (ed.). *The Asian Legacy and American Life*. New York: John Day Company, 1945.

Clark, Thomas Blake. *Oriental England; a Study of Oriental Influences in Eighteenth Century England as Reflected in the Drama*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1939.

Coles, Paul. *The Ottoman Impact on Europe*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968. (History of European Civilization Library)

Conant, Martha Pike. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*. New York: Octagon Books, 1966. (Columbia University Studies in Comparative Literature; no. 9)

Al-Da'mi, Muhammed A. *Arabian Mirrors and Western Soothsayers: Nineteenth-century Literary Approaches to Arab-Islamic History*. New York: Peter Lang, 2002. (Comparative Cultures and Literatures; vol. 7)

Daniel, Norman. *Islam and the West; the Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

______. *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966. (University of Edinburgh. Edinburgh University Publications; Language and Literature; 15)

Dearden, Seton. *The Arabian Knight; a Study of Sir Richard Burton*. Rev. ed. London: A. Barker, 1953.

Dickson, Harold Richard Patrick. *The Arab of the Desert*. London: Allen and Unwin, 1959.

A Dictionary of Literature in the English Language, from Chaucer to 1940. Compiled and Edited by Robin Myers for the National Book League. London: Pergamon Press, 1970. 2 vols.

Emerson, Ralph Waldo. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson: With a Biographical Introduction and Notes*. [Edited by] Edward Waldo Emerson. Centenary ed. Boston, MA: Houghton, Mifflin Co.; Cambridge, MA: Riverside Press, 1903-1921. 12 vols.

vol. 1: *Nature Addresses and Lectures*.

vol. 2: *Essays, First Series*.

vol. 5: *English Traits*.

vol. 6: *Conduct of Life*.

vol. 7: *Society and Solitude*.

vol. 8: *Letters and Social Aims*.

vol. 10: *Lectures and Biographical Notes*.

vol. 11: *Miscellanies*.

Farwell, Byron. *Burton; a Biography of Sir Richard Francis Burton*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

Fedden, Robin. *English Travellers in the Near East*. London: Longmans, Green and Co., 1958. (Bibliographical Series of Supplements to British Book News on Writers and their Work; no. 97)

Ferro, Marc. *The Use and Abuse of History, or, How the Past is Taught*. London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Field, James A. *America and the Mediterranean World, 1776-1882*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Fieldhouse, David Kenneth. *The Colonial Empires. A Comparative Survey from the Eighteenth Century*. New York: Penguin, 1966.

Finkelstein, Dorothee Metlitsky. *Melville's Orienda*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1961. (Yale Publication in American Studies; no. 5)

Finnie, David H. *Pioneers East; the Early American Experience in the Middle East*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Studies; 13)

Fitzsimons, Matthew Anthony. *The Past Recaptured: Great Historians and the History of History*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

Gail, Marzieh. *Persia and the Victorians*. London: Allen and Unwin, 1951.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Islam: A Historical Survey*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Gooch, George Peabody. *History and Historians in the Nineteenth Century*. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1913.

Goonetilleke, D. C. R. A. *Images of the Raj: South Asia in the Literature of Empire*. London: Macmillan, 1988.

Grant, Arthur James and Harold Temperley. *Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries, 1789-1939*. London: Longmans, Green and Co., 1944.

Grierson, Herbert John Clifford. *Carlyle and Hitler*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1933. (Adamson Lecture in the University of Manchester)

Hart, J. D. and C. Gohdes. *American Literature*. New York: Dryden Press, 1956.

Hitti, Philip Khuri. *The Near East in History, a 5000 Year Story*. Princeton, NJ: Van Nostrand, 1961.

_______. *Islam and the West, a Historical Cultural Survey*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

Hogarth, D. G. *The Life of Charles M. Doughty*. London: Oxford University Press, 1928.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983.

Irving, Pierre Munroe. *The Life and Letters of Washington Irving*. Edited by Pierre M. Irving (nephew). New York: G. P. Putnam, 1863-1864. 4 vols.

Irving, Washington. *The Alhambra*. New York: Continental Press, [n. d.].

_______. *The Conquest of Granada*. New York: Continental Press, [n. d.]. 2 vols.

_______. *The Conquest of Spain*. New York: Continental Press, [1835].

_______. *Mahomet and His Successors*. New York: Continental Press, [n. d.]. 2 vols.

_______. *Moorish Chronicles*. New York: Continental Press, [n. d.].

_______. *Rip Van Winkle, and Other American Essays from The Sketch Book*. With Introduction, Explanatory Notes and Questions and Topics for Study. New ed. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1922. (Riverside Literature Series; no. 51)

_______. *The Works of Washington Irving*. New York: G. P. Putnam's Sons, [n. d.].

Islam and the Arab World: Faith, People, Culture. Texts by Bernard Lewis [et al.]; Edited by Bernard Lewis. 1st American ed. New York: Knopf, 1976.

Jackson, Carl T. *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-century Explorations.* Westport, CT: Greenwood Press, 1981. (Contributions in American Studies; no. 55 0084 9227)

Jackson, Holbrook. *Dreamers of Dreams; the Rise and Fall of 19th Century Idealism.* London: Faber and Faber, 1984.

Jebb, Louisa. *By Desert Ways to Baghdad.* London: T. F. Unwin, 1908.

Kabbani, Rana. *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule.* London: Macmillan, 1986.

The Koran. Translated into English from the Original Arabic by George Sale; with a Preliminary Discourse. London: Frederick Warne, [n. d.].

Kurpershoek, Marcel. *Arabia of the Bedouins.* Translated by Paul Vincent. London: Saqi, 1995.

Lehman, Benjamin Harrison. *Carlyle's Theory of the Hero: Its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work, etc.* Durham: Duke University Press, 1928. (Duke University Publications)

Lewis, Bernard. *History–remembered, Recovered, Invented.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

_______. *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East.* London: Alcove Press, 1973.

_______ and Peter Malcolm Holt (eds.). *Historians of the Middle East.* London: Oxford University Press, 1962. (Historical Writing on the Peoples of Asia; vol. 4)

Literary History of the United States. Edited by Robert E. Spiller [et al.].

Macaulay, Thomas Babington. *The Complete Works of Lord Macaulay.* with a New Introduction to the Set by William A. Madden. New York: AMS Press, 1980. 12 vols.

_______. *Speeches by Lord Macaulay, with his Minute on Indian Education.* Selected with an Introduction and Notes by G. M. Young. London: Oxford University Press; H. Milford, 1935. (World's Classics; 433)

vol. 12: *Speeches, Poems and Miscellaneous Writings.*

Macdonald, Duncan Black. *The Religious Attitude and Life in Islam: Being the Haskell Lectures on Comparative Religion Delivered Before the University of Chicago in 1906.* Beirut: Khayats Publishers, 1965.

Main Currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present. Edited with Interpretative Essays and Notes by Franklin Le Van Baumer. 4th ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1978.

Marriott, John Ransome. *The Eastern Question*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1918.

Martineau, Harriet. *Eastern Life, Present and Past*. Philadelphia: T. K. and P. G. Collins, Printers, 1848.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *On Religion*. Moscow: Progress Publishers, 1985.

Matthews, Brander. *An Introduction to the Study of American Literature*. New York: American Book Company, 1896.

McDowell, Tremaine. *The Romantic Triumph; American Literature from 1830 to 1860*. Rev. ed. New York: Macmillan, 1949. (American Literature: A Period Anthology; vol. 2)

McFarland, Philip. *Sojourners*. New York: Atheneum, 1979.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Translated by Howard Greenfeld. 1st American ed. New York: Orion Press, 1965.

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Meyers, Jeffrey. *Fiction and the Colonial Experience*. Ipswich: Boydell Press, 1973.

Moore, Geoffrey (ed.). *American Literature: A Representative Anthology of American Writing from Colonial Times to the Present*. London: Faber and Faber, 1964.

Morris, William. *On Art and Socialism; Essays and Lectures*. London: J. Lehmann, 1947. (Chilten Library; 3)

_______. *The Collected Works of William Morris*. New York: Russell and Russell, 1966.

_______. *William Morris: Selected Writings*. Edited by G. D. H. Cole. London: Nonesuch Press, 1948.

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: Allen and Unwin, 1971.

Newman, John Henry. *Apologia Pro Vita Sua: An Authoritative Text, Basic Texts of the Newman-Kingsley Controversy, Origin and Reception of the Apologia Essays in Criticism*. Edited by David J. De Laura. New York; London: W. W. Norton, 1968. (Norton Critical Editions. Norton Critical Editions in the History of Ideas)

_______. *Historical Sketches*. New ed. Westminster, MD: Christian Classics, 1970. 3 vols. (His Works)

vol. 1: *The Turks in their Relation to Europe. Marcus Tullius Cicero. Apollonius of Tyana. Primitive Christianity.*

_______. *The Idea of a University, Defined and Illustrated*. Edited by Charles Frederick Harrold. New York: Longmans, Green and Co., 1957.

Pace, Roy Bennett. *American Literature.* New York; Boston, MA: Allyn and Bacon, 1915.

Parkinson, C. Northcote. *East and West.* Boston, MA: John Murray, 1963.

Parrington, Vernon Louis. *Main Currents in American Thought; an Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920.* New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1958.

Patai, Raphael. *The Arab Mind.* New York: Scribner, 1973.

Perry, Bliss. *The American Spirit in Literature: A Chronicle of Great Interpreters.* New Haven, CT: Yale University Press, 1918.

Pierenne, Henri. *Mohammed and Charlemagne.* New York: W. W. Norton, 1939.

Prideaux, Humphrey. *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet. With a Discourse Annexed, for the Vindicating of Christianity from this Charge; Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age.* 10th ed. London: W. Baynes, 1808.

Quinn, Arthur Hobson (ed.). *The Literature of the American People, an Historical and Critical Survey.* New York: Appleton-Century-Crofts, 1951.

Raban, Jonathan. *Arabia Through the Looking Glass.* Glasgow; London: Collins, 1979.

Ricœur, Paul. *History and Truth.* Translated with an introduction by Charles A. Kelbley. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1965. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

Rubin-Dorsky, Jeffrey. *Adrift in the Old World: The Psychological Pilgrimage of Washington Irving.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World.* New York: Pantheon Books, 1981.

_______. *Orientalism.* London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Schacht, Joseph and C. E. Bosworth (eds.). *The Legacy of Islam.* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Schwab, Raymond. *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880.* Translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking; Foreword by Edward W. Said. New York: Columbia University Press, 1984.

Seeley, John Robert. *The Expansion of England.* Edited and with an introduction by John Gross. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971. (Classics of British Historical Literature)

Shaheen, Jack G. *The TV Arab.* Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1984.

Sharma, Tej Ram. *The Concept of History.* Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1987.

Shaw, Harry E. *The Forms of Historical Fiction: Sir Walter Scott and his Successors*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

Smith, Byron Porter. *Islam in English Literature*. Edited by and with an introduction by S. B. Bushrui and Anahid Melikian; Foreword by Omar A. Farrukh. 2nd ed. Delmar, NY: Caravan Books, 1977.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Stern, Alfred. *Philosophy of History and the Problem of Values*. 'S-Gravenhage: Mouton, 1962.

Turner, Paul. *English Literature, 1832-1890: Excluding the Novel*. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989. (Oxford History of English Literature; [11, pt. 1])

Wagar, W. Warren (ed.). *History and the Idea of Mankind*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1971.

Watson, Charles R. *What is this Moslem World?*. New York: Friendship Press, 1937.

Watt, Homer A. and William W. Watt. *A Dictionary of English Literature; Authors, Anonymous Works, Literary Terms, Versification, Chronology*. Rev. ed. New York: Barnes and Noble, 1946.

Weiss, Bernard G. and Arnold H. Green. *A Survey of Arab History*. Rev. ed. Cairo: American University in Cairo Press, 1987.

Wells, Herbert George. *A Short History of the World*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1958.

White, Hayden V. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Wiener, Leo. *Contributions Toward a History of Arabico-gothic Culture*. New York: Neale Publishing Company, 1917.

Williams, Stanley Thomas. *The Spanish Background of American Literature*. New Haven: Yale University Press, 1955. 2 vols.

Winks, Robin W. and James R. Rush (eds.). *Asia in Western Fiction*. Manchester: Manchester University Press, 1990. (Studies in Imperialism)

The Worlds of Washington Irving, 1783-1859; from an Exhibition of Rare Book and Manuscript Materials in the Special Collections of the New York Public Library. Selected and annotated by Andrew B. Myers. Tarrytown, NY: Sleepy Hollow Restorations, 1974.

Yearbook of Comparative and General Literature. Bloomington, IN: Indiana University, 1971.

Young, George Malcolm (ed.). *Early Victorian England, 1830-1856.* London; New York: Oxford University Press, 1951. 2 vols.

Yu, Beongcheon. *The Great Circle: American Writers and the Orient.* Detroit: Wayne State University Press, 1983.

Periodicals

Abu-Rabi, Ibrahim M. «Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions.» *Islamic Culture*: vol. 63, no. 3, July 1989.

Alaya, Flavia M. «Arnold and Renan on the Popular Uses of History.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 28, no. 4, October 1967.

Altholz, Josef L. «Newman and History.» *Victorian Studies*: vol. 7, no. 3, March 1964.

Archer, John Clark. «Our Debt to the Moslem Arab.» *Muslim World*: vol. 29, July 1939.

Babbitt, Irving. «Romanticism and the Orient.» *Bookman*: vol. 74, no. 4, December 1931.

Bagehot, Walter. «The People of the Arabian Nights.» *National Review*: vol. 9, July 1859.

Bevis, Richard. «Spiritual Geology: C.M. Doughty and the Land of the Arabs.» *Victorian Studies*: vol. 16, December 1972.

Brown, Wallace Cable. «The Popularity of English Travel Books about the Near East, 1775-1825.» *Philological Quarterly*: vol. 15, 1936.

Bulletin of the Faculty of Arts (Fouad I University, Faculty of Arts, Cairo): vol. 13, December 1951.

Bulletin of the Faculty of Arts (Cairo University, Faculty of Arts, Cairo): vol. 15, December 1953.

Christison, Kathleen. «The Arab in Recent Popular Fiction.» *Middle East Journal*: vol. 41, no. 3, Summer 1987.

Al-Da'mi, Muhammed A. «The Arabian Nights in England and America.» *Asian Culture Quarterly*: vol. 28, no. 4, Winter 2000.

_______. «The Harem in the Colonizer's Eye.» *Middle East Quarterly*: vol. 3, no. 11, 1996.

_______. «The Intellectual Significance of Carlyle's and Irving's Commentaries on the Pre-Islam Religions of Arabia.» *Medieval Encounters*: vol. 3, no. 2, July 1997.

_______. «Irving on Muhammed.» *Indian Journal of American Studies*: vol. 19, nos. 1-2, Winter-Summer 1989.

_______. «Morris' Idea of the East and His Anti-Colonial Attitudes.» *Abhath Al-Yarmouk*: vol. 4, no. 2, 1986.

_______. «Some Aspects of the Arabian Nights' Impact on Nineteenth - Century American Culture.» *Al-Ma'thurat al-sha'biyyah* (Doha): no. 31, July 1993.

De Laura, David. «Ishmael as Prophet: Heroes and Hero-Worship and the Self-Expressive Basis of Carlyle's Art.» *Texas Studies in Literature and Language*: vol. 2, Spring 1969.

Gupta, J. «The East in English Literature.» *Calcutta Review*: vol. 30, January 1929.

Kabbani, Rana. «Eastern Travelogues: The Cultural Foundation of Colonisation.» *Arab Affairs*: vol. 1, no. 1, Summer 1986.

Kegal, Charles H. «Lord John Manners and the Young England Movement: Romanticism in Politics.» *Western Political Quarterly*: vol. 14, no. 3, September 1961.

Kelly, Gary. «Social Conflict, Nation and Empire: From Gothicism to Romantic Orientalism.» *Ariel*: vol. 20, no. 2, April 1989.

Mew, James. «The Arabian Nights.» *Cornhill Magazine*: vol. 32, December 1875.

Meyer, Eric. «'I Know Thee Not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other.» *English Literary History* (ELH): vol. 58, no. 3, Autumn 1991.

Prasch, Thomas. «Which God for Africa: The Islamic-christian Missionary Debate in Late-Victorian England.» *victorian Studies*: vol. 33, no. 1, Autumn 1989.

Rushdy, Rashad. «English Writings on Egypt.» *Cairo Studies in English*: 1963-1966.

Watt, W. Montgomery. «Carlyle on Muhammad.» *Hibbert Journal*: vol. 52, 1954-1955.

_______. «Muhammed in the Eyes of the West.» *Boston University Journal*: vol. 22, no. 3, Fall 1974.

Wellek, René. «Carlyle and the Philosophy of History.» *Philological Quarterly*: vol. 23, no. 1, January 1944.

Conferences

Asia and the Humanities: Papers Presented at the Second Conference on Oriental-Western Literary and Cultural Relations Held at Indiana University. Edited by Horst Frenz. Bloomington, IN: Comparative Literature Committee, Indiana University, 1959.

Europe and its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984. Edited by Francis Barker [et al.]. Colchester: University of Essex, 1985. 2 vols.

Other Voices, Other Views: An International Collection of Essays from the Bicentennial. Edited by Robin W. Winks. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978. (Contributions in American Studies; no. 34 0084-9227)

Thesis

Al-Da'mi, Muhammed A. «Victorian Medievalism.» (Unpublished M. A. Thesis, Baghdad University, 1983).

فهـــــــــــرس

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -